

مدخل إلى نظرية المعرفة



أحمد الكرساوي

﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ
السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٧٨]

مقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا
محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن من الأمور السلبية في البيئة العلمية ذلك القصور
الشديد في الاهتمام بالفلسفة وإهمال دراستها، بل والتحذير
منها وتبذير المشتغلين بها مطلقاً، وتبذير المشتغلين بها
واعتبارها شراً محضاً وبالتالي نفيها مطلقاً، وقد أدرك
ابن تيمية هذا الخطأ فنبه إليه بقوله: وهو ما يرفضه
ابن تيمية فيقول: «وأما نفي الفلسفة مطلقاً أو إثباتها فلا
يمكن»^(١).

بل إنه يرى أن الفلسفة الصحيحة المبنية على
المعقولات المحضة توجب تصديق الرسل فيما أخبرت

(١) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ٢٥٧/١.

به^(١).

وإدراكاً منه ﷺ لأهمية الفلسفة فقد اشتغل بها في وقت مبكر من حياته، ومما يدل على ذلك ما حكاه عن نفسه بقوله: «وقد كنت في أوائل معرفتي بأقوالهم بعد بلوغي بقريب وعندي من الرغبة في طلب العلم وتحقيق هذه الأمور ما أوجب أني كنت أرى في منامي ابن سينا وأنا أناظره»^(٢).

إلا أنني أقول أن من أراد النظر في الفلسفة والاشتغال بها لابد أن يحصل قدراً من علوم الشريعة، وأن يجعلها حاكمة على هذه الفلسفات، وأن يكون الشرع هو الإطار المرجعي لرؤاه وتصوراته، وألا يفقد هويته الإسلامية أثناء البحث الفلسفي.

ومن أهم مباحث الفلسفة التي ينبغي الاهتمام بها مبحث نظرية المعرفة الذي يعتبر أساس الفلسفة كما يرى ديكارت، فنظرية المعرفة تمثل الأصل الذي تقوم عليها شتى المذاهب الفلسفية، فكل فيلسوف وكل مذهب لابد أن يركز على أصل معرفي يقيم عليه فلسفته، ولذلك

(١) المرجع نفسه، ١/٣٦٥.

(٢) بيان تليس الجهمية، ابن تيمية، ١/٢٦٣.

رأيت أن أضع لها مدخلاً يقرب مسائلها ويرتبها ترتيباً
مثمراً، وقد حرصت فيه على الوقوف على الأطر والمبادئ
الأساسية في نظرية المعرفة، دون التعرض لتفاصيل
مسائلها، فإن هذا الموضوع واسع الأطراف، وحق كل
مذهب من المذاهب المذكورة فيها أن يُبسط في رسائل
خاصة، وآمل أن يتمكن القارئ المبتدئ بعد قراءة هذا
المدخل من فهم الموضوعات الرئيسية التي تناقش في
نظرية المعرفة، وأن يلم بمسائلها إلماماً يمكنه بعد ذلك
من التوسع في هذا المبحث.

وقد قسمت هذا المدخل إلى تمهيد وثلاثة فصول:

ففي التمهيد تحدثت عن تعريف الفلاسفة للمعرفة بدءاً
من أفلاطون الذي كان أول من ناقش هذه المسألة إلى جيتير
الذي فتح المجال بنقده للتعديل والإضافة على التعريف
الثلاثي للمعرفة، كما تحدثت عن تاريخ نظرية المعرفة وأول
ظهورها والمسائل التي تركز البحث حولها في كل عصر،
والوقت الذي أصبحت فيه نظرية متكاملة.

وفي الفصل الأول تحدثت عن أول مسائل نظرية
المعرفة ظهوراً وهي مسألة إمكان المعرفة والتي تبحث في
الجواب عن السؤال التالي: هل هناك حقائق مطلقة وثابتة؟
وإذا كانت موجودة فهل في قدرة الإنسان الوصول إليها؟

وفي الفصل الثاني تحدثت عن مسألة مصادر المعرفة وطرق تحصيلها والأدوات الموصلة لها، وعلاقة هذه المصادر بعضها ببعض.

وفي الفصل الثالث تحدثت عن مسألة طبيعة المعرفة والعلاقة بين الذات العارفة والشيء المعروف، وطريقة اتصال قوى الإدراك بالشيء المدرك.

وفي ختام تقديمي لهذا الكتاب أود أن أعبر عن امتناني لأولئك الذين أثروه بملاحظاتهم وإضافاتهم، وأعانوني بعد الله على إخراجه بهذه الصورة، فكتب الله أجرهم وأجزل لهم المثوبة.

تمہید

ما المعرفة

إن أولى المشكلات التي تواجهنا في نظرية المعرفة تتمثل في البحث عن تعريف صائب للمعرفة، وأول من بحث هذه المشكلة هو الفيلسوف اليوناني أفلاطون (٣٤٧ ق.م)، وذلك في محاوره ثياتيتوس التي تدور برمتها حول البحث عن تعريف للمعرفة من خلال مناقشة مجموعة من الأسئلة من قبيل: ما المعرفة؟ وما الفرق بين المعرفة والرأي الصائب؟ وما هي الشروط التي يجب أن تتوافر في المعرفة؟ وناقش أفلاطون هذه الأسئلة من خلال حوار يدور بين ثلاثة أشخاص هم سقراط وثيودوروس وثياتيتوس، وتبدأ المحاوره عندما يطرح سقراط على ثياتيتوس السؤال التالي: ما هي المعرفة؟ فيقدم ثياتيتوس ثلاث تعريفات، أولها أن المعرفة هي الإحساس، لكن سقراط يعترض على هذا التعريف بأنه منسوب إلى السوفسطائيين الذين يقولون أن الإنسان مقياس كل شيء، وإحساس كل فرد مغاير لإحساس الآخر وبالتالي

لا يمكن أن تكون هناك حقيقة متفق عليها، فلو كانت المعرفة هي الإحساس لتعددت الحقيقة بتعدد الأشخاص. كما أن الإنسان تكون لديه معرفة في حالة تذكر أمر معين سبق له الإحساس به مع أن التذكر لا يعد إحساساً.

وبعد ذلك يطرح ثياتيتوس تعريفاً آخر فيقول أن المعرفة هي الحكم الصادق، لكن سقراط يرفض هذا التعريف لأن الإنسان قد يعتقد الصدق في حكم معين لكنه مع ذلك خاطئ. ثم يضيف ثياتيتوس شرطاً آخر للتعريف الثاني فيقول أن المعرفة هي الحكم الصادق المؤيد بالبراهين، إلا أن هذا الشرط عند سقراط لا يضيف شيئاً جديداً فالحجج المقدمة لتأييد الرأي قد تكون خاطئة أيضاً، وهكذا تنتهي المحاورة بنتيجة سلبية لأن سقراط كان يهدف من مناقشة ثياتيتوس أن يعمل عقله وينمي ملكة التفكير لديه وألا يدعي المعرفة بما لا يعرف، وفي ذلك يقول: «إذا حاولت بعد كل ذلك يا ثياتيتوس أن تتصور من جديد وتصورت فإنك سوف تمتلئ بأفكار أفضل بعد أن تطهرت بالبحث الحالي أما على العكس من ذلك إن بقيت خالياً من الأفكار فإنك سوف تكون أخف ظلاً على من ترافقهم وأكثر تهديباً لأنك بحكمة ما لن تتخيل مطلقاً أنك تعرف ما لا تعرف، إن في هذا وحده تلخص كل قوة في، ولست أعرف شيئاً مما تعرفه كل هذه العقول الفذة المدهشة في أيامنا هذه وفيما سبق»^(١).

(١) محاورة ثياتيتوس، أفلاطون، ص ١٣٤.

وقد اتفق أغلب الاستمولوجيين بعد ذلك على تعريف المعرفة بأنها: «الاعتقاد الصادق المسوغ»، وبات يعرف هذا التعريف بـ(التحليل المعياري)؛ فالإنسان لا يعرف قضية إلا إذا كانت هذه القضية صادقة، واعتقد بها، وكانت مسوغة بالنسبة له، وبذلك تقوم المعرفة على ثلاثة أركان هي:

١ - الاعتقاد.

٢ - والصدق.

٣ - والتسويغ أو التبرير.

فالإنسان لا يملك المعرفة إذا لم يكن لديه اعتقاد تجاه قضية معينة، والاعتقاد هنا عام سواء كان اعتقاداً بصدق القضية أو اعتقاداً بكذبها، فمن لا يملك أي نوع من أنواع الاعتقاد تجاه القضية فإنه لا يملك معرفة عنها. وإضافة إلى الاعتقاد لابد أن يصدق اعتقاده بها، فالإنسان لا يمكن أن يعرف أمراً كاذباً، فلا يمكن أن يكون قولك: (أنا أعرف أن مصر تقع في القارة الأوروبية) معرفة، لأن هذا الاعتقاد كاذب. وليس كل اعتقاد صادق يعتبر معرفة لأن بعض الاعتقادات الصادقة يتم تأييدها عن طريق التخمين والظن، فلا بد من إضافة شرط ثالث وهو التبرير أو التسويغ وامتلاك الأسباب الكافية لذلك.

فأنا أعرف أن $(2=1+1)$ إذا كنت معتقداً بذلك وكان هذا الاعتقاد صادقاً وكانت لدي الأسباب الوجيهة لهذا الاعتقاد.

إلا أن هذا التعريف خضع لفحص عميق بعد أن جاء الفيلسوف ادموند جيتير الذي قدم عنه اعترافاً في مقالة مكونة من ثلاث ورقات بعنوان (هل المعرفة اعتقاد صادق مسوع؟). وحلاصة ما ذكره جيتير أن التسويغ ليس كافياً لتحقيق المعرفة، فإنه يمكن أن يكون الاعتقاد مسوعاً لكنه اعتقاد زائف، وقدم جيتير أمثلة تحققت فيها شروط المعرفة لثلاثة إلا أنه لا وجود فيها للمعرفة، هك مثلاً يوضح اعتراض جيتير: «هب أنني أنظر من نافذة منزلي فأرى ما يأخذه أي عاقل مأخذ المطر الساقط، فيقع لي الاعتقاد أن السماء تمطر فعلاً، إلا أن ما أراه ليس مطراً حقيقياً في واقع الأمر، بل هو مطر لمؤثرات الحاسة الـدي أعدّه صاقم سينمائي، هذا المطر الزائف آت من رشاشات تحت سقف مؤقت، إلا أن السماء تمطر بالفعل في الوقت نفسه، ونو لم يكن هذا السقف المؤقت لهطل المـصر الحقيقي مكان المطر السينمائي الذي أراه، إنني في هذه الحالة أعتقد أن السماء تمطر، ولـدي تبريري لهذا الاعتقاد، ومع ذلك يبدو مستغرباً أن أقول: إنني أعرف أن السماء تمطر، إن كون اعتقادي صادقاً في هذه الظروف الخاصة التي يفترضها جيتير في هذا المثال يبدو مسألة مصدفة بحتة، ودليلي على كل حال يبدو قاصراً بشكل ما: لقد وقع لي الاعتقاد بأن السماء تمطر من خلال الاعتقاد اساطن أن المادة التي تسقط خارج الدفلة هي مطر حقيقي»^(١).

(١) مدخل إلى الفلسفة، وليم جيمس، برل، ص ٧٣.

وبعد أن طرح جيتير هذه لمشكلة لتي سميت فيما بعد بـ (معضلة جيتير) نوالث السحوت والمقالات وقدمت تطويرات متعددة للتعريف، وسعى الاستمولوجيون إلى تنقيح وتعديل التحليل المعياري بطرائق تجعله يتفادى المشكلات التي أثارها جيتير، وظهرت عدة نظريات في الصدق والاعتقاد والتسويغ، ولا يزان الأمر سحلاً بين التعديل والنقد والإضافة.

ومن الفلاسفة من أيد التعريف الثلاثي للمعرفة على الرغم من أمثلة جيتير لمضادة يأتي في مقدمتهم الفيلسوف الأمريكي لويس (١٩٦٤م)، والفيلسوف الإنجليز آير (١٩٨٩م)، والفيلسوف الأمريكي رودرك تشيزهولم (١٩٩٩م)، وغيرهم من الفلاسفة

والشرط المحوري من لشروط الثلاثة في تعريف لمعرفة هو الصدق، فما هو الصدق؟ وما طبيعته؟ ومتى يكون القضايا صادقة؟ لقد احتلعت إحاثات الفلاسفة حول هذه الأسئلة، وتعددت نظرياتهم في تفسير الصدق، وبطراً لأهمية هذا الشرط سأستعرض بإيجاز أهم النظريات فيه.

١ - نظرية التناظر:

تعتبر هذه النظرية من أقدم نظريات الصدق، وتنص على أن القضية تكون صادقة إذا كانت تناظر شيئاً في الواقع وترتبط به، والقضية تكون صادقة إذا كانت تناظر واقعة معينة، وتكون كاذبة إذا كانت لا تناظر أية واقعة، فالذي يحدد

صدق القضية من كذبها «هو أمر لا علاقة له بمقابل لعبارة من حيث سيكولوجيته ودوافعه وأدلتها، والذي يحدد قيمة الصدق في عبارة (السماء تمطر) هو ببساطة انطقس المحلي، وهو شيء كائن هناك، ومستقل تماماً عن الذهن»^(١).

ويعبر الفلاسفة عن العلاقة بين حامل الصدق والواقع تارة بالتناظر، وتارة بالانتطابق، وتارة بالتصوير وغير ذلك، ويعبرون عن الشيء الخارجي تارة بالوقائع، وتارة بالأشياء، وتارة بالحوادث.

ويجد حذور هذه النظرية عند أفلاطون في محاوره ثياتيتوش، ثم أصبحت بعد ذلك هي المعبرة عن رؤية التيار التجريبي عموماً.

وقد اعترض على هذه النظرية بعدة اعتراضات منها أنها تنطبق على العبارات الداخلة في مجال الإدراك الحسي وتكتنفها تخفق في مجالات الأخلاق والمنطق والجمال وغيرها، ومن الاعتراضات أيضاً أن هذه النظرية عندما تقرر أن القصيدة تكون صادقة عندما تناظر وقعة في العالم يشكل عليها بعض الأنواع من العبارات كالعبارات العامة مثل (كل السموم قاتلة) والعبارات السالبة مثل (لم يحصر الأستاذ اليوم) والعبارات الشرطية (لم يحصر الأستاذ اليوم) والوقائع الشرطية (إذا كانت الشمس طالعة فلنهار موجود).

ومن الاعتراضات أيضاً أن هذه النظرية تقول أن علاقة

(١) مدخل إلى الفلسفة، ولسم جيمس، ص ٥٩.

التناظر هي تشابه تام بين الأصل (الواقعة) والصورة (القضية) ولكن القضايا نفسها لا تشبه إلا قضية أخرى، وفي هذه لحالة يصر الصدق بأنه اتساق بين قضية وأخرى.

كما أن هناك عبارات أخرى تسمى العبارات المعيارية كقولك: «يجب عليك مساعدة الغريق وإنقاذه إذ كنت قادراً على ذلك»، وإذا كان انقادك له لا يهدد حياتك فهذه عبارة صادقة لكنها لا تناظر واقعاً

٢ - نظرية الاتساق:

سعى بعض الفلاسفة نتيجة للاعتراضات على نظرية التناظر إلى البحث عن نظرية في الصدق لا ترتبط بشيء خارجي، فجاءت نظرية الاتساق معبرة عن الاتحاد المثالي، وممن تبناها توماس هل حرين (١٨٨٢م)، وبلانشارد (١٨٩٢م)، وبراڠلي (١٩٢٤م)، وكان من آخر من تبني هذه النظرية الميلسوف الأمريكي نيقولا ريشر في كتابه (نظرية الاتساق في الصدق).

وقد عرف أصحاب هذه النظرية الصدق في حدود علاقة معينة بين القضايا وهذه العلاقة هي الاتساق، فقالوا أن القضية تكون صادقة إذا كانت متسقة مع غيرها من القضايا ونكون كاذبة إذا لم تتسق معها، وهكذا تختلف نظرية الاتساق عن نظرية التناظر في كون نظرية التناظر تربط صدق القضية بأشياء خارجها وهي وقائع العالم لخارج، بينما تربط نظرية الاتساق صدق القضية بقضايا أخرى.

وقد اختلف أصحاب هذه النظرية في تعريف الاتساق، فبعضهم من رأى أن الاتساق هو التماسك بين فئة لقضايا، ومنهم من رأى أن الاتساق هو اللزوم المنطقي بين نسق لقضايا، أي إمكانية اشتقاق قضية من بقية قضايا النسق. ومن أهم الاعتراضات على نظرية الاتساق أنه ربما وجد نسقان أو أكثر كل منها متسق مع ذاته لكنه ليس متسقاً مع غيره، فما هو الحل إزاء هذين لنسقين المتسقين في ذاتهما والمتعارضين فيما بينهما؟ ليس هناك حل لفصل بين هذين النسقين والحكم على أحدهما بأنه صادق وعلى الآخر بأنه كاذب، ولا يستطيع صاحب هذه النظرية أن يقول إن النسق الصادق هو المطابق للواقع وإلا كان متسبباً لنظريته لمطابقة أو التناظر.

٣ - النظرية البراجماتية

تعتبر الفلسفة البراجماتية نظرية في المعنى ونظرية في الصدق، فمعنى الفكرة عندهم هو النتائج العملية المترتبة عليها، كما يروى أن قضية تكون صادقة إذا كانت ذات ثمار ونتائج نفعه في الحياة العملية، فالفكرة الصادقة هي الفكرة التي ينتج عنها فائدة في الحياة العملية، والفكرة الكاذبة هي الفكرة التي لا ينتج عنها أي فائدة^(١)

(١) ينظر في تفصيل هذه النظريات منطق مصنف، شمس و س. ص ٨٣، ٩٧، ونظريه معرفة المعاصرة. صلاح محمد علي، ص ١٠٣ - ١٢٩، ونظريه معرفة علم مفكري الإسلام وفلسفة العرب المعاصرين، محمود ريدان، ١٢٩ - ١٥٤

وقد قدم على هذه النظرية عدد من الاعتراضات من أهمها أنه قد توحد قضايا كدبة لكها مفيدة، وذلك كالطريات العلمية التي ثبت خطأها، فإنها تفيدنا في البحث عن نظرية صادقة.

أنواع المعرفة:

لقد ميز الفلاسفة بين عدة أنواع من المعرفة منها:

١ - المعرفة القصوية والمعرفة غير القصوية:

وهذا التمييز يعود إلى الفيلسوف حذرت راييل (١٩٧٦م) في كتابه (مفهوم العقل)، فالمعرفة القصوية هي (معرفة أن) كمعرفة أن اليوم هو يوم الجمعة، فهذه تسمى قصية، والقضية هي الحممة الخسرية التي نحتفل بالصدق والكذب، أما المعرفة غير القصوية فهي (معرفة كيف) وامتثلة في الإدراك المباشر لشيء ما، ومن أمثلة ذلك معرفة كيفية قيادة السيارة، ومعرفة كيفية كتابة حط الثلث والحط الكوفي وغير ذلك.

٢ - المعرفة بالإدراك المباشر والمعرفة بالوصف.

وهذا التمييز يعود إلى الفيلسوف برتراند رسل (١٩٧٠م) وذلك في كتابه (مشكلات الفلسفة)، فالمعرفة بالإدراك المباشر تعني ما نعيه مباشرة بلا وساطة وهو المعطيات لحسية كالألوان والرائحة والشكل والصلابة، فلو كنت أعمي منضدة مثلاً فأنا أدرك لونها ورائحتها وشكلها

وصلاتها مباشرة، أما المعرفة بالوصف فهي المعرفة بالشيء كما هو، كمعرفة المنضدة باعتبارها شيئاً مادياً، فهذه المعرفة إنما أحصل عليها عن طريق الصلة المباشرة بالمعطيات الحسية، والعلاقة بين الاثنين علاقة سببية فالمعطيات الحسية لا بد لها من سبب، وسببها هو الوجود المادي غير المدرك.

٣ - المعرفة القبلية وللمعرفة البعدية.

فالعقليون كديكارت وليبنتز وسبينوزا يقولون بوجود المعرفة القبلية، ويقابلهم التحريبيون كجون لوك وباركلي وديفيد هيوم الذين يقولون أنه ليس هناك أي معرفة قبلية، بل كل المعارف عندهم بعدية تُعلم بعد التجربة.

أما مصطلح نظرية المعرفة فإنه يطلق على مجموعة من المباحث هدفها تحديد مفهوم المعرفة وقيمتها وحدودها ومصادرها وطبيعتها، ومصطلح نظرية المعرفة مرادف في الاتجاه الإنجليزى لمصطلح الابستمولوجيا المشتق من الكلمة اليونانية (Episteme) التي تعني المعرفة أو العلم، وكلمة (Logos) التي تعني النظرية، ويُعرب استعمال هذا المصطلح إلى الفيلسوف الاسكتلندي (ج ف فيرير) في كتابه (سنن الميتافيزيقا) (١٨٥٤م).

وأما المعرفة في معاحم اللغة العربية فتعني: «إدراك

لشيء على ما هو عليه^(١)؛ أي: تصور الشيء على الوجه الذي هو عليه بالفعل. وعلى هذا فالمعرفة مرادفة للعلم، إلا أن بعضهم قد ذكر بعض الفروق بينهما، منها:

١ - أن فعل المعرفة يقع على مفعول واحد، تقول: عرفت الدار، وعرفت زيدا، قال تعالى: ﴿وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾ [يوسف: ٥٨]، أما فعل العلم فيقتضي مفعولين، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ عَلَّمْتُمُ مُوسَىٰ﴾ [الممتحنة: ١٠]، وإن وقع على مفعول واحد، كان بمعنى المعرفة، كقوله: ﴿وَالْآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا نَعْلَمُهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال: ٦١].

٢ - أن المعرفة تتعلق بذات الشيء، أما العلم فيتعلق بأحواله، تقول: عرفت أباك، وعلمته صالحاً عالماً، ولذلك جاء الأمر في القرآن بالعلم دون المعرفة، كقوله تعالى: ﴿قَالَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَسْتَغْفِرُ لِذَنْبِي وَلِذُنُوبِكُمْ﴾ [محمد: ١٩].

٣ - أن المعرفة في الغالب تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه، فإذا أدركه قبل: عرفه، قال تعالى: ﴿وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾ [يوسف: ٥٨]، فالمعرفة: تشبه الذكر بشيء، وهو حضور ما كان غائباً عن

(١) التعريفات، المحراني، ص ٢٢١.

الذكر، ولهذا كان ضد المعرفة الإنكار، وضد العلم الجهل، قال تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُوتَهَا وَأَكْفُرُوهُمْ آلْكَافِرُونَ﴾ [الحل: ٨٣]، ويقال: عرف الحق فأقر به، وعرفه فأكره.

٤ - أن المعرفة تميد تمييز المعروف عن غيره، والعدم يميز ما يوصف به عن غيره، وهذا الفرق غير الأول، فإن داك يرجع إلى إدراك الذات وإدراك صفاتها، وهذا يرجع إلى تحييص الذات من غيرها، وتحييص صفاتها من صفات غيرها^(١)

(١) تُنظر مدارج سالكون بين مدرج ذلك بعد وزياد مسعين، من انعيم، ٣،

تاريخ نظرية المعرفة

إن من الضروري عند الحديث عن نظرية المعرفة أن نتطرق إلى سيرورتها التاريخية، وأن نتعرف على جذورها وبدايات الأولى لظهور مسائنها، ورصد تطورها من حقبة إلى أخرى، ذلك لأن معرفة جذور الأفكار يساهم في إعطاء صورة واضحة لها، وإهمال هذا الأمر من شأنه أن يجعل فهمها قاصراً.

كانت الفلسفة في بداياتها فلسفة طبيعية تبحث في عالم الطبيعة وفي أصل الكون والحوهر الذي تتكون منه الأشياء، بدءاً من طاليس (٥٤٦ ق.م) أول الفلاسفة اليونانيين الذي ذهب إلى أن أصل الكون ومادته هو الماء، ثم جاء بعده أنكسماس (٥٢٥ ق.م) وأرجع أصل الكون إلى الهواء وقال: أن الماء الذي قار به طاليس أصله هواء مركز، ثم جاء هيرقليطس (٤٨٠ ق.م) وذهب إلى أن أساس الكون ومادته

هو البار، واستمر البحث في هذه المسألة إلى أن جاء القرن الخامس قبل الميلاد فانتقل على يد السوفسطائيين من عالم الطبيعة والعالم الخارجي إلى عالم الإنسان، وظهرت معهم أول مسائل نظرية المعرفة وذلك حين أنكروا وجود الحقائق المطلقة، ثم جاء سقراط (٣٩٩ ق.م) وأفلاطون (٣٤٧ ق.م) ورددوا على السوفسطائيين وناقشوا حججهم وأبطلوها، وأكدوا على قيمة العقل كمصدر للمعرفة واختلفوا في الحواس فمنهم رفض شهادتها وشكك فيها كأفلاطون، ومنهم من احتسب بها ورفع من شأنها كأرسطو كما سيأتي.

ثم تنابع البحث بعد ذلك في نظرية المعرفة من قبل فلاسفة العصور الهيلينية متمثلاً في مدهبي الرواقية والأبيقورية اللذين قالاً يميز المعرفة الحسية، إلا أن أبيقور (٢٧٠ ق.م) انصب اهتمامه على مسائل لأخلاق، فلا أخلاق هي أساس فلسفته وعايتهما أما باقي العلوم فهي خادمة لها، وقل مثل ذلك في الفلسفة الرواقية التي احتل الحانب الأخلاقي فيها أهمية كبرى بل هي في صميمها مذهب أخلاقي.

وأما هي العصور الوسطى فقد نأثر فلاسفتها بالفلسفة اليونانية من جهة، وتأثروا من جهة أخرى بالديانة المسيحية، فبرزت مشكلة العقل والنقل وتناولها فلاسفة تلك العصور بالبحث، وأبرز الفلاسفة المسيحيين الذين بحثوا هذه المشكلة القديس أوغسطين (٤٣٠م)، الذي رأى أن العقل وحده لا

يمكنه الاستقلال بمعرفة الحقيقة، وإنما النص المقدس وحده القادر على ذلك، وقد حاول أن يطوع العقل لدفع عن الإيمان، فالإيمان أولاً ثم يأتي العقل ليبرر للإيمان، فالإيمان عنده يسبق العقل، ثم بعد ذلك لا بد من العقل لكي يتعقل الإيمان حتى لا يكون إيماناً سادحاً، وهذا ما يتحلى في مقولته الشهيرة. «أمر كي تعقل»، كذلك نجد معالجة لهذه المشككة عند القديس توم الأكويني (١٢٧٤م) الذي رأى أن للعقل ميداناً وحدوداً يقف عندها ثم يأتي النقل ليمارس دوره في تلك الميادين التي لا يبلغها العقل، فلكل طريق مجله الخاص به ولا يمكن أن يحصل التعارض بينهما.

والفلاسفة الإسلاميون كثيرهم من الفلاسفة السانقيين اهتموا اهتماماً ملحوظاً بمسألة المعرفة، ومن أشهر هؤلاء الفلاسفة: يعقوب بن إسحاق الكندي (ت ٢٦٠هـ) وأبو نصر محمد الفارابي (ت ٣٢٩هـ) وأبو علي بن سينا (ت ٤٢٧هـ)، وكما ارتبط الفكر الوسيط بالفلسفة اليونانية خاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو والأفلوطينية المحدثنة ارتبط تفكير الفلاسفة الإسلاميين بتلك الفلسفة أيضاً، وحطيت مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة والتوفيق بين آراء الفلاسفة بالنسبة الأكبر من البحث، فقد ترعم الفارابي هذا الأمر كما يظهر ذلك في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» ويقصد بالحكيم أفلاطون وأرسطو، إذ يسمى في هذا الكتاب إلى جمع مقلانها ومحاولة التوفيق بينهما، وعلم ذلك سار ابن رشد فكرس

لمسألة التوفيق بين الدين والفلسفة كتبه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال».

وقد ارتبطت نظرية المعرفة عندهم بفكرة العقل الفعال الذي جعلوا له دوراً أساسياً في المعرفة، حيث قالوا أن لمعرفة تحصل نتيجة فيض العقل الفعال، وما الحواس إلا وسائل تهيب العقل لقول ذلك لفيض، فجعلوا العقل لمعال مصدر المعارف جميعها طبيعية كانت أم ديبية، وجعلوا لاتصال به السبيل الوحيد إلى المعرفة، وسعوا إلى تقريب هذه المفاهيم لتوافق دين الإسلام، فرعموا أن هذه العقول هي الملائكة وأن العقل المعال هو جبريل عليه السلام.

أما علماء الإسلام على اختلاف طوائفهم فقد تناولوا جملة من مسائل نظرية المعرفة في كتبهم بشكل مشوّث وفق ما تقتضيه ضرورة البحث ضمن المباحث ولمسائل المختلفة، وأكدوا على قيمة الوحي كمصدر للمعرفة إلى جانب العقل والحس، وناقشوا مسألة العلاقة بين العقل والنقل في كتب مستقلة كما فعل ابن تيمية (٧٢٨هـ) في كتابه «درء تعارض العقل والنقل»، وأورد لقاصي عبد الحبار (٤١٥هـ) المحلد لثاني عشر من «لمغني» لمسألة النظر والمعرف، وبحثت بعض مسائلها في مقدمات كتب الاعتقاد كما في (أصول الدين) للبغدادي (٤٢٩هـ)، و(تبصرة الأدلة) للنسفي (٥٠٨هـ)، و(المواقف) للإيجي (٧٥٦هـ).

وفي كتب أصول الفقه، مثل (المرهان) للحويني (٤٧٨هـ)، و(الإحكام في أصول الأحكام) لابن حزم (٤٥٦هـ)، و(شرح لكوك المير) للفتوح (٩٧٢هـ).

وفي كتب المصطلح عند كلامهم عن الأخبار، كما في كتاب (الكفاية في علم الرواية) بخطيب الغدادي (٤٦٣هـ)، و(علوم الحديث) لابن الصلاح (٦٤٣هـ)، وغيرها

وهكذا نجد أن السحوث المتعمقة بالمعرفة كانت مشوثة في لفسمات القديمة والوسطة دون أن يوردوا لها دراسات مستقلة متكاملة، إلى أن جاء العصر الحديث واحتلت مسائل المعرفة مكانة كبرى وشكلت محور اهتمام معظم الفلاسفة، وكانت لعبادة بهذا الفرع من فروع لفلسفة أحد سمات الفلسفة الأوروبية الحديثة، فقد تكامل البحث فيها على يد الفيلسوف الإبحسري التحريسي جون لوك (١٧٠٤م) وذلك حين وضع كتابه «مقاله في العقل الشري»، يقول هتر ميد: «جرت العادة على تحديد تاريخ بداية الفكر الحديث في مشكلة المعرفة بالسة التي طبع فيها كتاب لوك «دراسة في الدهن الشري» وهي سنة (١٦٩٠م)، ويمش هذا الكتاب الذي افتتح عهداً جديداً في تاريخ التفكير في مشكلة المعرفة ثمار بظر فلسفي دام وقتاً طويلاً منذ شباب المؤلف»^(١).

(١) الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، هتر ميد، ص ١٧٥

ورغم التحولات الجديدة في التفكير الفلسفي واحتلال
فلسفة العقل مكان الصدارة إلا أن الاهتمام بنظرية المعرفة ما
زال محل عناية كثير من الفلاسفة، فنظرية المعرفة مسحت
أساسي ومتحدد، ومعرفة العقل والإدراك من بين موضوعاته
الرئيسية، ومما يدل على استمرار البحث فيها ذلك البقد
الذي وجهه جيتير في القرن العشرين إلى التعريف التقليدي
للمعرفة، الفاش أن المعرفة «اعتقاد صادق مسوغ» والذي ظهر
على إثره نقاشات وردود متعددة حول تعريف المعرفة.

كما ظهرت عدة كتب في نظرية المعرفة وبعض مباحثها
في القرن العشرين من أشهرها كتاب (نظرية المعرفة)
للفيلسوف الاستمولوجي الأمريكي رودريك تشيزهولم
(١٩٩٩م)، وكتاب (الإدراك الحسي) لهاورد روبنسون،
(رؤية الأشياء كما هي، نظرية الإدراك) لجون سيرل.

الفصل الأول

إمكان المعرفة

البحث في مسألة إمكان المعرفة يهتم بالإجابة على الأسئلة التالية.

هل هناك حقائق مطلقة؟ وهل يستطيع الإنسان أن يدرك
هذه الحقائق وأن يطمئن إلى صدق هذا الإدراك؟ إن هذه
لمسألة لم تكن مطروحة في بدايات ظهور الفلسفة؛ لأن
الاهتمام كان منصّباً على بحث في ماهية الوجود وأصله وما
يتعلق به، ولم يولوا الحاسب المعرفي الاهتمام الكافي،
فكانت الفلسفة في بداياتها فلسفة طبيعية تبحث في عالم
طبيعة.

ثم تحول البحث بعد ذلك إلى الإنسان نفسه، فترك
الفلسفة من السماء إلى الأرض على يد السوفسطائيين في
لصف الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد، وهم مجموعة
من المعلمين يقومون بتعليم الناس فنون الحطادة والجدل،
وكانوا يمحرون بمقدرتهم على تأييد الرأي وقيصه، ولم
يكن هدفهم الوصول إلى الحقيقة، ويظهرونهم انتشرت نزعة
لشك بين الناس، وتصور الشك بعدهم وصار أمطاً متعددة،
وأصبحت مسألة إمكان المعرفة أول مسألة تبحث في نظرية

المعرفة من حيث التصنيف؛ لأنه لا بد من التسليم بإمكان
المعرفة حتى يتسنى لنا البحث في بقية مسائلها.
وقد انقسم الناس حول مسألة إمكان المعرفة إلى
اتجاهين رئيسيين: اتجاه شكّي ينهي القدرة على الوصول إلى
معرفة يمتية، واتجاه اعتقادي يثبت الحقيقة ويقول بإمكان
الوصول إليها، وفي ما يلي عرض موجز لهدير الاتجاهين.

المبحث الأول

الاتجاه الشكي

ظهرت نزعة الشك في القرن الخامس قبل الميلاد على يد مجموعة من اليونانيين يطلق عليهم (السوفسطائيون)، وقد ساهم في ظهور نزعة الشك هذه عوامل متنوعة منها العامل الفكري المتمثل في اختلاف الفلاسفة السابقين اختلافاً شديداً حول أصل الوجود وماهيته، فمن قائل: أن أصل الكون هو الماء، ومن قائل أن أصل الكون هو النار، ومن قائل: أن أصل الكون هو الهواء، فتحوّلت أنظارهم نتيجة هذه الاختلافات إلى الذات بدلاً من العالم الخارجي، ومنها العامل لسياسي المتمثل في ظهور النظام الديمقراطي الذي يتطلب المراجعة في الخطبة وإقناع الجمهور، وهذا ظهر السوفسطائيون وقدموا أنفسهم كمعلمين لهذا الفن، لديهم المفكرة على تأييد الرأي ونقيضه، ومنها العامل الاجتماعي المتمثل في احتكاك الأثينيين مع شعوب المجاورة لهم وتعرفهم على تقاليد وآراء وقوانين معاصرة لهم عليه، مما

جعلهم يتساءلون من الذي يملك الصواب؟ ومن هو صاحب الحق؟ فكست النتيجة أن نفوا إمكان الوصول للحقيقة، فانتشر بذلك الشك وتخذ أنماطاً وصوراً متعددة، منها:

أولاً: الشك المطلق:

وهو شك يتضمن استحالة المعرفة وانعدام الثقة في الأدوات الموصلة إليها، فهو شك شامل لجميع لمعارف، ويكون في ذاته غاية لا وسيلة، فيبدأ صاحبه شاكاً وينتهي شاكاً، وأصحاب هذا الشك يرون أن جهد الإنسان للوصول إلى معرفة يقينية عبث لا طائل منه.

وقد قُسم أصحاب الشك المطلق في الفكر الإسلامي إلى ثلاث فرق:

١ - العندية: وهم القائلون بنسبية للحقيقة وأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات، وأن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، وهذا يعني أن المعرفة لا تتعلق بالموضوع المعروف بل بالذات العارفة، فالحقيقة عندك هي ما تترأى لك والحقيقة عندي هي ما تترأى لي، وأصل هذا المذهب يعود إلى بروتاجوراس (٤١٠ ق.م) الذي قال: «إن الإنسان هو مقياس كل شيء»^(١)

(١) محاضرة ثيافينوس، أفلاطون، ترجمة: أميرة حلمي مطر، ص ٣٩.

٢ - العنادية: وهم الذين يعاندون في إنكار الحقائق، ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلاً، ويرد هذا المذهب إلى جورجياس (٣٧٦ ق.م) الذي يرى أنه «لا يوجد شيء»، وإذا كان هناك شيء، فالإنسان قاصر عن إدراكه، وإذا فرضنا أن إنساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس^(١).

٣ - اللاأدرية: وهم الذين يتوقفون في الحكم فلا يشتون ولا يثفون، لتكافؤ الحجج عندهم.

وقد دعم السوفسطائيون شكهم بجملة من الحجج، كان لأناسيدياموس (٤٣ ق.م) دور في صياغتها، ويمكن ردها إلى خمس، ثلاثة منها تتعلق بالطعن في الحواس واثنان تتعلقان بالطعن في العقل:

أولاً: طعنهم في الحواس:

طرح السوفسطائيون ثلاث حجج يرون أنها تدل على انعدام الثقة في الحواس، وبالتالي يستحيل أن نصل من خلالها إلى معرفة يقينية، وهذه الحجج هي:

١ - أن الحواس دائماً ما تقع في الخطأ، فالعين ترى ما قرب منها كبيراً، وإذا رآته عن بعد بدا لها صغيراً، وترى المجداف منكسراً في الماء ومستقيماً خارجه، وما دامت

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ٦٤.

تخطئ فكيف نظمثن ونثق بها؟ وكيف نؤسس معرفة يقينية مبنية عليها؟ وهذه الحجة ليست خاصة بالسوفسطائيين بل سجد لها صدى عند كثير ممن أتى بعدهم من الفلاسفة المقرين بوجود الحقائق وإن اختلفت أعراضهم عن السوفسطائيين، كالغزالي وديكارت وباركلي وغيرهم.

٢ - أن الناس مختلفون ومتناقضون في إحساساتهم، فالمرور يجد العسل مرّاً بينما يجده غيره حلوّاً، والأحول يرى الشيء شيتين ويراها غيره واحداً، وإذا كان الحال كذلك فإن الوصول إلى الحقيقة عن طريق الحواس ممتنع.

٣ - أن الإنسان يرى في منامه أموراً يظن أنها حقيقة، فإذا استيقظ علم أنه لم يكن لها أصل، وبناء على هذا كيف يأمن أن تكون جميع معتقده في حال اليقظة حقاً، فربما كانت هذه الحالة التي يظنها حقيقة كالحلم، وقد استعمل هذه الحجة الغزالي وإن لم يكن من أصحاب الشك المطبق، يقول: «أما تراك تعتقد في النوم أموراً، وتتحيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً، ولا تشك في تلك احوالها فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك، كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها!

فإذا وردت تلك الحالة، تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلت
خيالات لا حاصل لها»^(١).

ثانياً: طعنهم في العقل:

كما طعن السوفسطائيون في العقل بحجتن سنوا عليها
ستحالة الوصول إلى المعرفة اليقينية عن طريقه، وهما:

١ - حجة امتناع البرهان، ومفادها أن «كل برهان إما
أن يستند إلى مقدمات مبرهنة وبما إلى مقدمات غير مبرهنة،
فإن كانت المقدمات مبرهنة فيجب بيان برهانها ثم بيان برهان
برهانها وهكذا إلى ما لا نهاية مما يستحيل معه البرهان، وإن
كنت المقدمات غير مبرهنة فأنت لم ترهن شيئاً، وهكذا
يصح البرهان بطلاً وعاجراً»^(٢).

٢ - امتناع البرهنة على صدق العقل، فنحن إذا أردنا
أن نثبت قدرة العقل على المعرفة فنحن نستطيع أن نفعل ذلك
إلا بالاعتماد على قدرة العقل نفسه فكأما يدلت نثبت الشيء
بنفسه وهذا دور طاهر.

ثانياً. الشك الجزئي:

هناك من أقر بإمكان المعرفة عموماً لكنه أنكر بعض
أنواب المعرفة، ومن ذلك:

(١) اسقذ من اتصال، العراقي، ص ١١٣ - ١١٤.

(٢) مع السفسوف، محمد ثابت المندي، ص ١٤٦ - ١٤٧.

١ - إنكار الغييات :

ومن أشهر من تبني هذا الأمر بعض أرباع المذهب الحسبي مثل ديفيد هيوم بناء على حصره ، لمعرفة في الحس ، وسار على ذلك أتباع لوصعية المظنية بناء على مبدأ التحقق القائل أن لا يمكن التحقق منه بالتحرة فهو لعل لا معنى له ، يقول كرناب (١٩٧٠م) ، «إن قصاها لعدم الرياضية والعلوم لتجربة هي وحدها التي تحمل معنى ، أما غيرها من قضايا العلوم المزعومة الأخرى فإنها عديمة المعنى»^(١) .

٢ - إنكار الواقع الخارجي للأشياء :

ومن تبني هذه الرؤية الفيلسوف جورج باركلي ، فإنه أنكر وجود عالم مستقل عن أذهاب ، ورغم أنه لا وجود إلا لواقع الذهني ، يقول : «فمن الواضح أن لأشياء المحسوسة بالنسبة إلي ، وتبعاً للحجج التي سقنتها لك وسلمت أنت بها لا وجود لها إلا في العقل أو النفس»^(٢) ، والأمر الذي دعاه إلى هذا القول أن الاعتراف بالمادة عمده مقص إلى الشك والإلحاد ، فهذه الفلسفة التي تنهاها تساعدنا كما يقول على الاعتقاد بوجود الله^(٣) .

(١) أمس الفلسفة ، بوفيق ، طويل ، ص ٢٧٦

(٢) «مختارات ثلاث من هيلاسوفستون» ، باركلي ، ص ١٤

(٣) مرجع نفسه ، ص ١٨٣

وهناك من أثبت نوعاً من الحقيقة لكنه قال بامتناع معرفتها، ومن أمثله ذلك ما قرره كانط من تقسيم الأشياء إلى نوعين. أشياء في طاهرها، وأشياء في ذاتها، والنوع الثاني عنده لا يمكن معرفته ولا إدراكه، يقول: «لا يمكن أن يكون لنا معرفة بأي موضوع كشيء فياه، بل من حيث هو موضوع للحدس الحسي وحسب، أي من حيث هو ظاهره»^(١)

٣ - إنكار السببية.

والسببية هي. ضرورة أن يكون لكل حادثة سبب، وهو ما يعرف بالسببية العامة، فهذا المبدأ مبدأ ضروري لا يمكن تصور وجود حادث من دون أن يكون له سبب، لكن هذا المبدأ قد أنكر ضرورته بعض الفلاسفة ومن أشهرهم ديفيد هيوم، فقد رأى أنه لا توجد في لعلاقة لعبرة أية ضرورة منطقية، لأن لا بطباع الحسي لا برودنا نثبت الضرورة. ونحن لا نرى سوى التنازع، فالأمر محدد تنازع واقتراع لحادثتين جعلنا طول التكرار نحكم بأن هناك علاقة ضرورية بينهما، وفي ذلك يقول «رؤيته أي شئيين أو فعلين مهما يكن العلاقة بينهما، لا يمكن أن تعطيا أية فكرة عن قوة أو ارتباط بينهما، وأن هذه المفكرة تنشأ من تكرار وجودهما معاً، وأن النكرار لا يكشف ولا يحدث أي شيء في

(١) نقد العقل المحض، كانط، ص ٤٤

الموضوعات، وإنما يؤثر فقط في العقل، بذلك الانتقال المعتاد الذي يحدثه، وأن هذا الانتقال المعتاد هو القوة والضرورة، وأن هاتين هما إذن صمتان للإدراك، لا للموضوعات، وتشعر بهما النفس ولا تدركان خارجياً في الأشياء^(١).

كما أنكر هيوم ضرورة الاطراد بين الأسباب ومسبباتها، وأنكر هذا الأمر أيضاً جمهور الأشاعرة لأن إثباته يتعارض عندهم مع أصل من أصول الدين وهو توحيد الله تعالى، فأنكروا خواص الأشياء لكنهم أثبتوا السببية العامة وأقروا أن كل حادث لابد له من محدث، يقول السكوني: «يظن كثير من الناس أن السيف يقطع، والبار تحرق، والطعام يشبع، وهذه نسبة الأفعال إلى الحماد، ومن نسب الفعل إلى الحماد فهو عابد وثن... فكل ما تراه فله هو الحالق له عند مجاورة شيء لآخر بعبادة أحراها تعالى^(٢)».

وممن أنكره أيضاً في الفكر العربي الميلسوف نيقولا مالبرانش (١٧١٥م) أحد أتباع ديكارت، فقد رأى أن العلة الحقيقية الوحيدة هو الله، وأن كل ما نسميه عللاً ما هو إلا

(١) مدخل حديد إلى الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ص ١٠٩.

(٢) أرى من مسألة في أصول الدين، السكوني، ص ٦٩.

مناسبات للفعل الإلهي، وهو بهذا يتفق إلى حد ما مع جمهور الأشاعرة.

ثالثاً: الشك المنهجي :

وهذا النوع من الشك يفرضه لباحث بإرادته لاختبار ما لديه من معارف ومعلومات، محاولاً بذلك تطهير عقله من كل ما يحويه من معالطات، ويرى أصحاب هذا المذهب أن المعرفة ممكنة، وأد في استطاعة العقل الوصول إلى اليقين والحقيقة، والشك هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى اليقين.

وقد مارس هذا النوع من الشك عدد من الفلاسفة، فتعود جذوره إلى القديس أوغسطين الذي استعمل الشك لثلاث سنين، وجعله مرحلة انتقالية إلى اليقين وذلك بعد قراءته لكتب (المقالات الأكاديمية) لشيرون (٤٣ق.م)، وأشهر ممثل له في الفكر الإسلامي الإمام أبو حامد الغزالي، الذي أراد فحص أدوات المعرفة ليتعرف على الوسيلة الموصلة إلى اليقين، فشت أولاً في الحواس وأبطل الثقة بها لأنها تخطئ، فقول: «من أين الثقة بالحواس؟ وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقعاً غير متحرك، وتحكم بفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة - بعد ساعة - تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بفتة، بل بالتدريج ذرة،

درة، حتى لم يكن له حاله وقوف»^(١)

ثم شك بعد ذلك في العقلية، وفي ذلك يقول
«فقال الحواس: سم تأمر أن تكون ثقك بالعقل كثقتك
بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بي، فحاء حاكم العقل
فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي،
فعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلّى كذب العقل
في حكمه، كما تجلّى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه،
وعدم تحلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالة»^(٢).

وبعد رحلة طويلة مع الشك يذكر العزالي أنه خرج منه
بسور قدفه الله في صدره، يقول: «حتى شفى الله تعالى من
ذلك الممرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال،
ورجعت بصوريات العقيدة مقبولة موثوقاً بها على أمر
ويقيني، ولم يكن ذلك منظم دليل وترتيب كلام، بل بسور
قدفه الله تعالى في الصدر»^(٣).

«ما أشهر من تبني هذا الشك في الفلسفة الحديثة فهو
لميدسوف الفرنسي ريبه ديكرت (١٦٥٠م) الذي كان دافعه
المبحث عن مبدأ عقلي يقيني بقيم علمه فلسفته، على نحو ما

(١) المنقذ من الضلال، العزالي، ص ١١٢

(٢) المرجع لسائر، ص ١١٣

(٣) المرجع لسائر، ص ١١٥.

فعل أرخميدس في بحثه عن نقطة ثابتة غير متحركة ليقول
الأرض من مكانها إلى مكان آخر.

لقد جاء ديكارت في زمن دافع فيه مذهب الشك في
فرنسا برعامة ميشيل مونتاني (١٥٩٢م)، فأراد الرد عنه
وتأسيس مبدأ عقلي يقيني عن طريق محاراته في طريقته،
فشك أولاً فيما تلقاه في صباه وطفولته مما كان يظنه
مسلمات وديهيات، يقول: «ليس بالأمر الجديد ما تبنت من
أنني منذ حدثت سني قد تلقيت طائفة من الآراء الخاصة وكنت
أحسها صحيحة، وأما ما بنيت منذ ذلك الحين على مبادئ
هذه حالها من لزعة والاضطراب، لا يمكن أن يكون إلا
شيئاً مشكوكاً فيه جداً ولا يقن له أبداً، فحكمت حينئذ بأنه
لا بد لي مرة في حياتي من الشروع الحدي في إطلاق نفسي
من جميع الآراء التي تنفيتها في اعتقادي من قس»^(١).

ثم شك بعد ذلك في المعرفة الآتية عن طريق
الحواس، ورفض أن تكون الحواس مصدراً للمعرفة لأنها
تخدع أحياناً، ومن يخدع مرة يمكن أن يخدع في كل مرة،
يقول: «كل ما تلقته حتى اليوم واثقت بأنه من أصدق الأشياء
وأوثقها قد اكتسبته من لحواس أو بواسطة الحواس غير أنني
خربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خدعة، ومن

(١) ديكارت في فلسفه الأولى، ديكارت، ص ٧١.

الحكمة ألا نطمئن إلى من خدعونا ولو مرة واحدة»^(١)

ثم بعد أن شك في الحواس شك في الأمور العقلية، واستدل لذلك بالرؤى والمنامات واطخاعه بها كما فعل العزالي، وفي ذلك يقول: «ينبغي عليّ هنا أن أعتبر أنني إنسان، وأن من عاداتي أن أنام، وأن أرى في أحلامي عيس لأشياء التي يتخيلها هؤلاء المخبولون في يقظتهم؛ بل قد أرى أحيانا أشياء أبعد عن الواقع مما يتخيلون، كم من مرة وقع لي أن أرى في المنام أنني في هذا المكان وأني لابس ثيامي، وأني قرب النار، مع أنني أكون في سريري متجرداً من ثيائي، يبدو لي الآن أنني لا أنظر إلى هذه لورقة بعينين بائمتين، وأر هذا الرأس الذي أهره لسن ناعساً، وأني أما أسط هذه اليد وأقضيها عن قصد ووعي؛ إن ما يقع في النوم لا يبدو مثل هذا كله وصوحاً وتمييزاً، ولكن عندما أطيل التفكير في الأمر، أتذكر أنني كثيراً ما اجدعت في النوم بأشياء هذه الرؤى، وعندما أفق بعد هذا الخاطر أرى بغاية لجلاء أنه لابس هنالك أمارات يقينية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزاً دقيقاً»^(٢).

ويقول: «ولأن من الناس من يحطثون في التفكير،

(١) المرجع السابق، ص ٧٢ - ٧٣

(٢) المرجع السابق، ص ٧٣ - ٧٤.

حتى في أسط أمور الهندسة، ويأتون فيها بالمعالطات، فإنني لما حكمت بأنني كنت عرضة للزلل مثل عيري، نبذت في ضمن الباطلات كل الحجج التي كنت أعتبرها من قل في الرهان^(١).

ولم يقف عند هذا لحد من الشك بل تعداه إلى الشك في وجود ذاته، وفي ذلك يقول: «وإذن؛ فسأفترض لا أن الله - وهو أرحم الرحمين وهو المصدر الأعلى للحقيقة - بل إن شيطاناً حيثاً ذا مكر وبأس شديد قد استعمل كل ما أوتي من مهارة لإضلالي؛ وسأفترض أن السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية لا تعدو أن تكون أوهاماً وخیالات قد نصبها ذلك الشيطان فخاخاً لاقتناص سداحتي في التصديق، وسأعد نفسي حلوّاً من الیدس والعینين واللحم والدم، وحلوا من الحواس وأن الوهم هو الذي يخیل لي أني مالك لهذه الأشياء كلها، وسأصبر على التشبث بهذا لخطر، فإن لم أتمكن بهذه الوسيلة من الوصول إلى معرفة أي حقيقة فإن في مقدوري على الأقل أن أتوقف عن الحكم»^(٢).

وبعد هذه الشكوك المتوالية وصل إلى حقيقة واحدة هي

(١) معاد عن المسح، ديكوت، ص ١٤٩.

(٢) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكوت، ص ٨٠.

منطوقه 'ليقيس'، وهي أنه يشك، وما دام أنه يشك فهو موجود؛ لأن الشك نوع من الفكر، والفكر صفة لا تقوم بغير موحود يتصف بها، ولذلك قال مقولته الشهيرة: (أنا أفكر إذن فأنا موحود)، وهو ما يطلق عليه (الكوجيتو)، فهو المبدأ الفسفي الأول الذي تقوم عليه فلسفته لأنه يتميز بالوضوح، وفي ذلك يقول: «ولما انتهت إلى أن هذه الحقيقة: أنا أفكر إذن فأنا موحود؛ كسب من الثبات والثبات واليقين بحيث لا يستطيع اللاأدريون زرعها بكل ما في فروضهم من شطط بالغ، حكمت أني أستطيع مطمئناً أن أخذها مبدأً أولاً للفلسفة التي أتحراها»^(١)

وبعد أن عشر ديكارت على يقين الأول المتمثل في مبدأ الكوجيتو وتوصل إلى قاعدة مدها أن كل شيء، سيم بالوضوح والتمسك يكون حقيقياً؛ انتقل إلى إثبات وجود الله الذي يعتر بالنسبة له الضامن لوحد لصدق معارفنا، ثم من خلاله ثبت وجود العالم الخارجي؛ لأنه إنه كمال لا يمكن أن يحدعنا ويوهمنا بوحود هذا العالم، فهذا الميل والشعور النفسي القوي الذي لدينا تجاه العالم الخارجي لا يمكن أن يكون وهماً وإلا لكان الله محادعاً، وهكذا كان الكوجيتو هو القاعدة التي تتأسس عليها بقية احداثك عند ديكارت.

(١) مقارن مع المنهج، ديكارت، ص ١٤٩.

وتحويل النصوص لسابقة نديكرت نجد أن الخطوات التي سار عليها من الشك إلى المعرفة اليقينية تكاد تتطابق في أحرارها مع خطوات التي سار عليها العراقي قبله، إلا أن العراقي اعتبر هذا الشك حالة مرضية ولذلك لم يكن يدعو إليه، بخلاف ديكرت الذي اعتبره خطوة ضرورية في التأمل الفسفي، ومنهجا ينبغي على الجميع السير عليه والأخذ به.

المبحث الثاني

الاتجاه الاعتقادي

يعتبر الاتجاه الاعتقادي أو اليقيني مناقصاً للاتجاه الشكي المطلق، فحين أنكر أتباع الشك المطلق الوصول إلى المعرفة، أقر أصحاب هذا الاتجاه بإمكان المعرفة ووجود الحقيقة، فكل إنسان يعرف قدرًا من الأشياء المحيطة به، وهذا هو الاتجاه العالب في الفلسفة، إلا أنهم اختلفوا في حدود تلك المعرفة وطرق الوصول إليها على مذاهب شتى سيأتي تفصيلها في الفصل الثاني.

وقد كان سقراط (٣٩٩ ق.م) أول من تصدى للسوفسطائيين، وحاول إثبات حقائق مطلقة ثابتة، فإن السوفسطائيين لما نفوا أن تكون الحواس مصدرًا من مصادر المعرفة، باعتبار أن الإدراك الحسي يختلف باختلاف الأشخاص، أراد سقراط أن يبني تحصيل المعرفة على العقل، فرأى أن هناك كليات يستخلصها العقل من الجبريات الموجودة في الخارج باستبعاد الصفات العرضية وإبقاء

الصفات المشتركة، وهذه الكليات الموحودة في العمل هي
التي تمثل المعرفة الحقيقية عند سقراط بخلاف الحزنات
لخارجية المتغيرة

ثم جاء أفلاطون (٣٤٧ ق.م) وخط خطوات بعيدة
نظرية سقراط وطرح ما يسمى بـ (نظرية المثل)، فإن سقراط
لما ذهب إلى أن معرفة اليقينية تقوم على لكيات الموحودة
في العقل؛ رأى أفلاطون أن هذه الكليات موحودة في
الخارج مسقبة عن أفردها الحزنية، وكل حزني في لوقع
الخارجي المحسوس نه مثال في عالم المثل، فهذه المقاعد
مثلاً التي بردها في العالم هي مجرد نسخ من مثال المقعد
الموجود في عالم المثل، وهذه المثل ثابتة لا يلحقها التغير
بخلاف العالم الحسي، فهو عالم متغير خداع غير حقيقي،
وبالتالي تكون هذه الكليات أو لمثل هي أساس المعرفة
وبإثباتها يتم إثبات الحقائق المطلقة.

فالمعرفة اليقينية عند أفلاطون ليست هي المعرفة
الحاصلة عن طريق الحواس لأن الحواس تخدع، بل المعرفة
اليقينية عنده هي المعرفة العقلية المتعلقة بعالم لمثل، وفي
ذلك يقول: «لبحث باستخدام العون مملوء بالخدع، وخذاع
كذلك لبحث باستخدام الآدان أو أية حاسة أخرى»^(١)

(١) محاوره مبدون، أفلاطون، ترجمه، عزت قري، ص ١٦٧

والنفس الإنسانية كانت موجودة في عالم المثل،
فوجودها سابق على وجود الجسم، ولما انتقلت إلى العالم
المادي وهبطت في الجسم نسيت ما كانت تشاهده في عالم
المثل، لكنها لما شاهدت هذه المحسوسات الحسية حفرتها
تذكر ما كانت تعرفه من قبل، ولهذا فالمعرفة عند أفلاطون
مجرد تذكر واسترجاع، وفي ذلك يقول: «وهكذا، باعتبار أن
النفس حائلة، وأنها تولد مرات عديدة، وأنها قد رأت كل
شيء سواء هنا أو هي هاديس، فيه ليس هناك أمر لم تتعلمه،
وعلى هذا فليس مدعاة للدهشة سواء بخصوص الفصيلة أو
بخصوص أي أمر آخر أن يكون في مكتبتها أن تذكر نفسها بما
سبق لها وعرفت بالفعل»^(١)

ويفسر أفلاطون نظريته في مفتح لكتاب لسام من
الجمهورية بمثال يدعى (مثل الكهف)، فيقول: «تخيل رجالاً
قعوا في مسكن تحت الأرض على شكل كهف، تطل فتحته
على السور، ويلبها ممر يوصل إلى الكهف، هناك ظل هؤلاء
لناس منذ نعومة أظفارهم، وقد قيدت أرحلهم وأعناقهم
بأغلال بحيث لا يستطيعون التحرك من أماكنهم، ولا رؤية
أي شيء سوى ما يقع أمام أنصارهم، إذ تعوقهم الأغلال عن
الانفكاح حولهم برؤوسهم، ومن وراءهم نيران تشتعل عن

(١) محاوره ميونخ، أفلاطون، ترجمة: عزة عربي، ص ٢٠٦

بعد في موضع عال وبين النار والسجناء طريق مرتفع،
ولس خيل على طول هذا الطريق حداراً صغيراً مشابهاً لتلك
الحواحز التي نحدد في مسرح العرائس المتحركة، والتي
تخفي اللاعبين وهم يعرضون ألعابهم... ولتصور الآن على
طول الجدار الصغير رجالاً يحملون شتى أنواع الأدوات
الصناعية التي تعلو على الجدار، وتشتمل أشكالاً للناس
والحيوانات وغيرها، صنعت من الحجر أو الخشب أو غيرها
من المواد... والسجناء في موقعهم هذا لا يرون من أنفسهم
ومن حيرانهم شيئاً غير لطلال التي تلقى النار على الحدار
المواجه لهم من الكهف... فلنفرص أننا أطلقنا سراح واحد
من هؤلاء السجناء، وأرغمناه على أن يهص فحاة ويدير
رأسه، ويسير رافعاً عينيه نحو المور، عندئذ تكون كل حركة
من هذه الحركات مؤلمة له، وسوف ينهر إلى حد يعجز منه
عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها من قبل، فما الذي
تظنه سيقول إذا أنبأه أحد بأن ما كان يراه من قبل وهم بطل
وأن رؤيته الآن أدق لأنه أقرب إلى الحقيقة ومنتحة صوب
أشياء أكثر حقيقة؟... ألا نظنه سيشعر بالحيرة ويعتقد أن
الأشياء التي كان يراها من قبل أقرب إلى الحقيقة من تلك
التي نراها له الآن^(١)

(١) جمهورية أفلاطون، ترجمة مؤاد زكريا، ص ١٠٣ - ١٠٤

فمن خلال هذا المثال يريد أفلاطون أن يبين أن الناس العاديين يشبهون السحباء المقيدين في كهف مظلم، وهم مضطرون لرؤية ظلال يظنونها حقيقية، فحين شبه هؤلاء في أننا نظن أن الحريات التي نصادفها في الحياة اليومية هي الحقيقة، إلا أن سجيناً من هؤلاء ينجح في التخلص من قيوده ويخرج خارج الكهف فيكتشف أن هناك عالماً حقيقياً غير العالم الذي كان فيه.

المبحث الثالث

الموقف الصحيح من إمكان المعرفة

لا تعتبر مسألة إمكان لمعرفة مشكلة نحتاج إلى حل،
فالشك في المعرفة وبتكر الحقائق مخالف للطبيعة لشربه،
وإمكان الوصول إلى المعرفة اليقينية مسألة بديهية، وحقائق
الأشياء ثابتة والعلم بها منحقق خلافاً لما ذهب إليه
السوفسطائيون

وبناء على هذه الرؤية مع بعض أهل العلم محدلة
مكاري الحقائق ومناظرتهم، «لأن لماصرة إنما تكون بين
شئ إذا كان بينهما أصول مسلمة حكمها الإثبات وأصول
أخرى مسلمة حكمها النفي... وإذا لم يكن لهؤلاء
المتحاولة أصل مجمع عليه لا يتصور مناظرتهم»^(١)

ومهم من سلك سبلاً آخر فدعاً إلى معاملتهم معاملة
قاسية حتى يصححوا قولهم ويقرروا بالمديهيات، يصر

(١) ص ٢٠ - لادنه في صور الدين، لسمي، ٢٠

البغدادى. «وينبغي أن يعاملوا بالصبر والتأديب وأخذ الأموال منهم، فإذا اشتكوا من ألم الضرب وطالبوا أموالهم قيل لهم: إن لم يكن لكم ولا لأموالكم، ولم تشتكوا من الألم، فما هذا الضجر» ولم يطلبوا مالا حقيقة له؟^(١).

ويقول ابن تيمية. «من أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يباظر، بل إذا كان حاشداً معانداً عوقب حتى يعترف بالحق»^(٢).

وهذا الموقف منى على مناقضة السوفسطائيين للحقائق الضرورية، فإن الحقائق لضرورية لا تقبل الشك، ولا يمكن الاستدلال لها، بل يكتفى ببيان وجه الصرورة فيها، ولو أمكن الاستدلال عليها لصارت نظرية لا ضرورية.

ومن أهل لعلم من أحاب عن شههم ورد عليها، وهذه الأجوبة يمكن تقسيمها إلى جوابين: حوب إجمالي وحوب تفصيلي، أما الجواب الإجمالي فيقال لهم «قولكم أنه لا حقيقة للأشياء حق هو أم باطل فإن قالوا هو حق أثبتوا حقيقة ما وإن قالوا ليس هو حقاً أقروا بطلان قولهم وكفوا خصمهم أمرهم»^(٣)، وهذا إلزام قوي أورده كثير ممن رد

(١) أصول الدين، عبد القاهر بغدادى، ص ٦

(٢) درء معارض العقل ولحق، ابن تيمية، ٣/٣١٠.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ١٤/١

عندهم، وقوة هذا الإلزام تتمثل في أنهم لو أجابوا بالإيجاب فقد أثبتوا حقيقة معينة وبفضو قولهم في أنه لا وجود للحقائق، وإن أجابوا بالنفي فقد أنطوا قولهم وحكموا عليه بالبطلان.

ولو دققنا النظر في استدلالهم سنجد أنها تتضمن معرفة وإثباتا لكثير من الحقائق، فهم يعرفون مثلاً أن الخطأ عبر لصواب، وأن العصا غير الماء، وأن المريض غير الصحيح، يقول النسي: «إنهم لو لم يعرفوا الحواس أنها ما هي وأن قصاها متناقضة وأن ما تناقضت قصاها لا يصلح دليلاً، وأن القصية ما هي، وأن الدليل ما هو، وأن العسل ما هو، وأن الممرور من هو، وأن المرارة ما هي، وأنه بحد لعسل مرّاً، وأن الأحول من هو، وأن الرؤية ما هي، وأنه يرى لواحد اثنين، وأن الواحد ما هو، وأن الاثنين ما هو، لو سم يعلموا بحقائق هذه الأشياء لما اشتعلوا بإيراد هذه لشبهة، فعين ما استدلو به دليل بطلان قولهم»^(١).

أما الجواب التفصيلي فمتعلق بالرد على الحجج الخمسة التي قدموها كسند لمذهبهم:

أولاً: الرد على طعنهم في الحواس:

إن ما ذكره الشكك من أمثلة لأخطاء الحواس كروية

(١) بصورة لأدلة، نسي، ص ٢٢

العصا مكسرة داخل الماء وغيره من الأمثلة لا يصح أن يتخذ حجة نفي، ليفين عن المعرفة لني تقدمها الحواس، إذ أخطأ في حقيقته بعود إلى سبين:

١ - النعر الذي يصيب أداة الحس وشذوذ حالة المدرك وعدم سلامة حوسه إما نمرض أو بوم، فلا يصح في هذه لحالة أن يُطعن في الحواس؛ لأن العبرة إنما تكون بالحواس السليمة، يقول النسفي: «الحلاف ستنا وسنهم في الحواس في حال سلامتها، وقد لا تشاقض قصاهاها عند سلامتها واندفع الآفات عنها، وإنما يختل إدراكها عند اعتراض الآفات، ولا كلام في تلك الحالة»^(١)

٢ - نعر الأشياء الخارجية التي برصدها أدوات الحس والاختلاف في واقعها الموضوعي، فإن الواقع الموضوعي للأشياء الخارجية قد يتغير لأسباب متعددة وهذا لا علاقة له بخطأ لحواس.

كما أن العلاقة بين الحواس علاقه تكاملية لا بنوعي التركيز على حاسة واحدة وإهمال بقية الحواس، وجميع الأمثلة التي ذكروها قائمة على الاكفاء بحاسة واحدة، والصواب أن يُعطو جميع الحواس حقها في تحصيل المعارف، فإذا رأت نعر العصا مكسورة داخل لماء مثلاً،

(١) نعر الأدلة، اسمي، ٢٢/١

فإن الإنسان بإمكانه التحقق من ذلك لواقع الموضوعي عن طريق استعمال اليد، وبهذا يعطي الحواس حنفها في تحصيل لمعرفة، ويصل من خلال تعاونها فيما بينها إلى معرفة يقينية.

كما أن حتاحهم بخطأ الحواس دلس منهم «على أن نملك سلسلة من الحقائق المسددة التي تخدناها مقياساً، ووقفنا على الخطأ بواسطتها، وإلا لا يبقى مفهوم للوقوف على الخطأ بعدم إمكان تصحيح الخطأ بخطأ آخر»^(١)

وانطعن في الحواس والنشكيك فيما تنقده من معارف والقول بأن الحزئيات المحسوسة في تغير مستمر وباتالي لا يمكن أن تكون هي منط المعرفة البقينية هو الذي اصطر أفلاطون لإثبات المثل المفارقة التي لا سليل إلى إدراكها إلا بالعقل، ولو أنه خاف السوفسطائيين وأثبت دور الحواس في ما تنقده من معارف لم احتاح إلى افتراض أسطورة عالم المثل.

وقد أدرك أفلاطون ما في نظريته من ثغرات ولذلك كان يعدل فيها باستمرار، وكانت هذه النظرية محل نقد من أرسطو تميذ أفلاطون في (ما بعد الطبيعة)، ومن تلك الصعوبات والثغرات في نظرية المثل:

(١) أصول الفلسفة والسبع بونفي، محمد حسن عطصاني، معلق. مريض مطهر، ١١٠/٢

١ - أنها لا توضح لنا مشكلة كيف نشأ هذا العالم الحسي المشهود، مع أن هذه أهم مسألة في نظر الفلسفة، فإذا سميت بأن هناك مثالاً لبياض مثلاً، فكيف نشأت عنه الأشياء البيضاء؟ وقد أثار هذا الأمر بـارمينيدس كما في محاوراة طيماوس فقد سأل سقراط عن كيفية الاتصاف والمشاركة بين المثل والجزئيات المحسوسة إلا أن سقراط بقي متردداً ولم يقدم إجابة واضحة على هذا الإشكال.

٢ - أن أفلاطون يرى أن من صفات المثل أنها ثابتة على حال لا تتغير وأنها ساكنة غير متحركة، وإذا كان كذلك فيجب أن تكون صورها وهي - الأشياء - كمثالها ثابتة ساكنة، ولكننا نرى العالم متغيراً متحركاً، فالأشياء ترتقي وتنحط ولا تستقر على حال، فم تنعير هذه الصورة مع أن أصلها - وهو المثل - ليست متغيرة؟^(١).

٣ - أنه إذا كانت الأشياء الجزئية تحاكي المثل وكان الأصل والصورة متشابهين «فلا بد أنهما يمتزجان صفة مشتركة بينهما، وهذه الصفة المشتركة تفترض مثلاً جديداً، والنتيجة أن المشاركة لا يمكن أن تفسر على أساس المشابهة»^(٢).

(١) ينظر قصة الفلسفة اليونانية، ركي تحت محمود، ص ٢٢١ - ٢٢٢.

(٢) أميرة حملي في مقدمه محاوراة ثيبيوس لأفلاطون ص ١٠.

٤ - أن ضرورة الحس والعقل تدل أن ليس في الخارج إلا الأشياء لجرئية المعية، وأن المعاني الكلية لا وجود لها إلا في الدهر، وقد أدت هذه المحالفة لضرورة الحس والعقل إلى ثار سلبية متنوعة وتناقضات متعددة جعلت ابن تيمية يفرد لها كتاباً خاصاً كما ذكر في كتابه «مهاج السوء».

٥ - ومن انتقادات أرسطو لنظرية المثل ما سماه (الإنسان الثالث)، فامثال عند أفلاطون «يشرح القدر المشترك بين الأشياء، فكلما كان هناك قدر مشترك كان هناك مثال، فهناك قدر مشترك بين الناس كلهم، لذلك كان لهم مثال هو مثال الإنسان، ولكن هناك قدر مشترك بين البعد من الناس وبين مثال الإنسان، فيجب أن يكون لذلك مثال بشرحه، وهذا هو ما سماه الإنسان الثالث، وهناك كذلك قدر مشترك بين هذا الإنسان الثالث والفرد من الناس، فيجب أن يكون له كذلك مثال، وهكذا إلى ما لا نهاية، وفي هذا التسلسل وهو محال»^(١)

ومما يشبه قول أفلاطون في إثبات المثل ما ذهب إليه هيثاغورس من إثبات لوحود الحارجي للأعداد، وما ذهب إليه ابن عربي من إثبات ما يسمى (أرض الحقيقة)، ومصدر لحطاً الذي وقع فيه هؤلاء أنهم أثبتوا الوحود الحارجي

(١) قصة الفلسفة اليونانية، ركي نجيب محمود، ص ٢٢٢

بمجرد الإمكان الذهني مع أنه لا تلازم بينهما، وتدلّيل لا بد فيه من التلازم بينه وبين مدلوله، ولا بد للعقل أيضاً من معاونة لحوس حتى يثبت الأمور العينية كما سيأتي في لفصل الثاني، وثبات وجود الشيء في الخارج لا يكون بمجرد تصور الدهر لعدم امتناعه، بل إثباته يكون بوجود عينه، أو وجود ما بمثله، أو وجود ما هو أولى منه في الوجود.

وأما احتجاج السوفسطائيين «باعتلاف» الناس وتناقضهم في إحساساتهم على نفي إمكان الوصول للمعرفة اليقينية ففيه عفاً لأمر كثيرة اتفق الناس عليها، فكما أن الناس اختلفوا على أشياء كثيرة فقد اختلفوا على أشياء كثيرة أيضاً، وبولا هذا الاتفاق لامتنع التفاهم بينهم، ومن هذه الأمور التي اتفق عليها السوفسطائيون مع محالفيهم مفهوم «الاعتلاف»، فبولا الاتفاق على هذا المفهوم لما احتجوا به على مذهبهم.

ومما احتجوا به أيضاً لنفي إمكان الوصول إلى المعرفة عدم التفرقة بين الحلم واليقظة مع أن التفرقة بينهما أمر ضروري، فالأحلام تشتمل على بعض الأمور التي يستحيل أن تحدث في حال اليقظة، كما أنها لا تكون بمقدار حيوية ووضوح ما يحدث في اليقظة، ولذا فإن «اعتقاد الناس لا شبهة فيه لأنه لا تسكر نفسه له، وهو في بانه أبعد ممن

نظر لسراب ماء، ولذلك ربما يرى رأسه مبدئياً لجسده،
ويرى نفسه ميتاً مشاهداً بغيره، وكل ذلك مما يعلم ضرورة
فساده»^(١)

ثم إن حرمهم بوحود لأحلام هو عتراف صمني مهم
بوحود حقيقة أخرى محتلفة عنها، فلا معنى لمفهوم الجسم
إلا حين يفارقه بمفهوم النقطه، كذلك لا مفهوم لا معنى
لمفهوم الخطأ إلا حين يفارقه بمفهوم الحقيقة.

ثانياً: الرد على طعنهم في العقل:

وأما قول الشكك بامتناع البرهان وأن هذا الامتناع
مسج للشك فليس بصحيح؛ لأن «هذا الرعم صادر عن
تصور خاطئ هو أن البرهان وحده يولد التصديق، ولكن
الحق في هذه المسألة هو أن هناك قصاي بينة بدلتها تتصح
النسبة فيها بين المحمول والموضوع حالما نتصورهما
وبدون واسطة»^(٢).

كما أن ادعاء الدور في سناد العمل على نفسه في
إثبات قدرته على المعرفة هذا الاستدلال في حد ذاته مغلوط
عقوبة لا يصح بهم لاحتجاج بها لأنهم يقفون المعرفة لعقوبة
ثم يستخدمونها في تدعيم مذهبهم وهذا تناقض

(١) المعنى، القاصي عبد الحار، ٤٥/١٢

(٢) العقل و بوحود، يوسف كرم، ص ٥٠

وأما بالنسبة للشك المنهجي فإن مما يؤخذ على
المتنئين له أموراً، منها:

١ - أن ما قدموه من حجج لتدعيم مذهبهم هي عن
الحجج التي قدمها أتباع الشك المطلق، فإنهم قد طعنوا في
الحواس والعقل فكيف يستقيم لهم بعد ذلك الاحتجاج بها
في تأسيس المعرفة؟ فهؤلاء لم يسيروا لنا لم عذب الثقة، ليهم
تجاه هذه المصادر

٢ - أن ديكارت وقع أثناء مسيرته الشك في الدور،
و يدور هو: أن ثبت قضية معينة اعتماداً على قضية ثانية، ثم
يعود إلى القضية الثانية وشتها اعتماداً على القضية الأولى،
فديكارت يجعل كل فكرة واضحة متميزة فكرة حقيقية لأن الله
هو خالقها، ثم يثبت بعد ذلك وجود الله لأنه يملك فكرة
واضحة عنه، وقد كان أول من أشار هذا، لاعتراض هو
الفيلسوف بيير حاسيدي (١٦٥٥م)، فقد قال مخاطباً
ديكارت: «إليك نذهب إلى أن الفكرة الواضحة المتميزة حقيقة
لأن الله موجود ولأنه خلق تلك الفكرة، لكنك تقول من جهة
أخرى أن الله موجود لأنه خالق ولأن لديك عنه فكرة فطرية
واضحة متميزة، فالدور واضح لا يخفى على أحد»^(١).

٣ - أن العزالي وديكارت قاما أثناء مسيرتهم الشك

(١) من ديكارت إلى هيوم، إبراهيم مصطفى إبراهيم، ص ١٠٠

تسليط الشك على العلوم الضرورية وهذا لا يصح؛ لأنه لو كان «في البديهيات ما هو باطل، لم يمكن العلم بأن تلك البديهية المميزة بين ما هو صحيح من البديهيات الأولى، وما هو كاذب مقبول التمييز، حتى يعلم أنها من القسم الصحيح، وذلك لا يعلم إلا ببديهية أخرى معينة مميزة، وتلك لا يعلم أنها من البديهيات الصحيحة إلا بأخرى فيفضي إلى التسلسل الباطل، أو ينتهي الأمر إلى بديهية مشتبهة لا يحصل بها التمييز، فلا يبقى طريق يعلم به الحق من الباطل، وذلك يندح في التمييز، والنظريات موقوفة على البديهيات، فإذا جاز أن تكون البديهيات مشتبهة فيها حق وباطل، كانت النظريات المسماة عليها أولى بذلك، وحينئذ فلا يبقى عندهم يعرف به حق وباطل، وهذا جمع كل مفسطة»^(١).

٤ - أن ديكارت بتقريره للكوجيتو قد أقام مفاصلة بين العقل والجسد فتحت الباب بعده لنقول بالمثالية وإنشك في وجود العالم الخارجي، فقد جاء تلميذاه مالبرانش وليبنتز وقررا أنه لا يمكن أن يؤثر العقل في الجسد ولا الجسد في العقل، وما دام أن المادة لا تؤثر في العقل فقد عمل باركلي بعد ذلك على إلغائها كما سنبين في مبحث طبيعة المعرفة.

(١) حرة تعارض العقل والعقل، ابن تيمية، ١٥/٦.

هـ - كما نلاحظ أن ديكارت بتقريره لمبدأ الكوجيتو قد تجاوز الحد في المنزلة التي وهبها للعقل «فإنه لما جرب الشك، عرف أنه لم يكن. ليستك إلا بفضل العقل، ثم استنتج أنه لم يكن ليوجد إلا بفضل الشك، فعاد الفضل كله بالنسبة لديكارت للعقل، هكذا رأى، ثم إنه من وجه آخر خلص إلى تصور آخر لا يقل بطلاناً عما سبق، فقد بدا له أن قدرتنا على التفكير تشكل جوهرنا، وبالتالي فإن جوهر بني الإنسان، أي: ما يجعلنا إنسانيين بالدرجة الأولى، لا صلة له بأجسادنا، وإلا بخسنا قدر أهم وأعلى ما نملك، وهكذا يصعنا ديكارت أمام طفرة تقفز على الواقع، فنتيجة ما قرره أن الجسد بمثابة فضلة زائدة، ليس لها أدنى دور في تشييد معالم ذاتنا»^(١).

فما يشكل جوهر الإنسان عند ديكارت هو التفكير، أما الجسد فهو أمر زائد يربك النفس ويمنعها من الوصول إلى الحقيقة، وهو بهذا يستعيد الرؤية الأفلاطونية التي تقرر أنه إذا ما أردنا الوصول إلى المعرفة الحقيقية فإنه يتعين علينا أن نقصي الجسد لأنه محل الشهوات والآفات، وأن نعتمد على النفس وحدها في تحصيل اليقين المعرفي، فالنفس تفكر بطريقة سليمة حينما تتحرر من الجسد وشهواته، ولذلك كان

(١) ثلاث رسائل في الإلهاد والعلم والامعان، عبد الله الشهري، ص ١٢١

حصول الموت بانفصال النفس عن الجسد هو الذي يجعلها حرة دون أن تفلقها الحواس.

وقد ساد هذا الاعتقاد حول الحسد إلى أن جاء جينسبرت رابل (١٩٧٦م) وناقده وأطلق عليه اسم (نظرية الشبح لكامن في الآلة) وذلك في كتابه «مفهوم الدهر»، كما رفضها أيضاً لودفيغ فيتغنشتاين (١٩٥١م) وذلك حين قرر أن لا نعي حالاتنا النفسية باستبطان بل نكون على وعي بها حين تندو في أفعال وأقوال سلوكية، وما دمت لا نعي حالاتنا الشعورية إلا في صورة سلوك فإن الجسم ضروري وليس مجرد أمر ثانوي.

وينبغي التنبه إلى أن هذا النقد الموجه للشك المنهجي لا يعني استبعاده مطلقاً؛ بل يمكن تطبيق هذا النوع من الشك في أمور معينة كالعدم التجريبية، حتى يستبعد الباحث من خلاله الفرضيات الخاطئة ويتوصل به إلى النتائج الصحيحة، ويصح استعماله أيضاً في الأمور النظرية، فإذ «الأمر لنظري مستلزم لشك قبل العلم، لا سيما إذا كانت طرقه حفية طويلة، فمن ثم يعرف تلك الطريق يشك فيه»^(١)

(١) حرة انتقاص، ص ٨٠، ٨١

الفصل الثاني

مصادر المعرفة

بعد أن أثبت أصحاب الاتجاه الاعتقادي وجود حقائق مطلقة يمكن الوصول إليها، حتموا في الإجابة على لسؤال التالي: ما هي وسيلتنا للوصول إلى تلك الحقائق؟ وما هي الأداة الموثوقة التي عن طريقها نصل إلى المعرفة؟ وجاءت إجاباتهم متنوعة متعددة، فمنهم من قال أن العمل هو وسيلتنا لتحصيل المعارف، ومنهم من قال بل الحس هو مصدر المعرفة لا العقل، ومنهم من جمع بين العقل والحس، ومنهم من اعتمد على الحدس والتأمل الباطني، وسعرض في هذا المبحث نكل من هذه المذاهب عرضاً موجزاً.

المبحث الأول

المذهب العقلي

المذهب العقلي هو المذهب الذي يرى أن العقل هو مصدر المعرفة اليقيني، وأن الحقائق يتم إدراكها بالعقل وحده مستقلاً عن التجربة الحسية، وأحد أركان العقلانية الرئيسية إثبات معارف قبلية غير مشتقة من التجربة، توجد مع الطفل حين ولادته، وهذه القبليات هي نوع من المعرفة مستقل عن التجربة وحتى عن جميع الانطباعات الحسية^(١)، وترجع جذور القول بالمعارف القبلية إلى أفلاطون، وكان سبب قوله بالقدييات تشكيك السوفسطائيين بوجود حقائق ثابتة والقول بأن المحسوسات هي تغير مستمر، فلم لهم أفلاطون بذلك، واضطر إلى البحث عن حقائق لا يلحقها التغير، فقال أن لنفس الإنسانية كانت موحودة في عالم المثل، ثم انتقلت إلى العالم المادي ونسيت ما شاهدته في ذلك العالم، فإذا رأت

(١) نقد العقل المحض، كبط، ص ٥٣.

هذه الجريئات المحسوسة نذكرت معارفها لسابقة. فالمعروفه عنده عملية تذكر، وعلى هذا فهي معرفة قبيه، ولحقيقة تتمثل في الكلّيات التي تدرك عن طريق لعقل وحده، وتعا لذلك فإن الإله عند أفلاطون لا يمكن أن يدرك بالحس بل بالعقل وحده لأن الإله هو مثال المثل، يقول: «ولم كما ستخدم الحواس منذ ولادتنا فلا بد من حصول هذا العلم له قبل الميلاد، وعلى مثال المساواة في ذاتها، لا بد أن يكون علماً سابقاً بكل ما شاكها من مفاهيم كالأكبر في ذاته، والصغير في ذاته وهكذا. ولا بد أن تكون قد سبقت هذا العلم عند ميلادنا، ثم يعود نتذكره عند رؤيتنا للأشياء الحسية وهذا هو الحل الممكن الوحيد، لأن التجربة نظهرنا على أن كل البشر لا يدركون هذه المفاهيم التي أشرنا إليها، ولكنهم يصلون إليها بعد لتجربة الحسية، فلا بد أنهم يتذكرون علماً سابقاً بهم، لأن هذه المفاهيم لا توجد فيما يقدمه الحس إلينا، فمن أين ستأتي إذن إلا من علم سابق لنا ولكل نسبته؟ ونتيجة هذا هو أنه لا بد أن تكون أفسس قد وجدت قبل اتحادها مع البدن، ولا بد أن تكون عند ذلك حاضرة على الفكر، أي على العلم»^(١)

وقد كان الهدف من إثبات القبليات «أنها هي التي

(١) - محاوره ص ٥٥، أفلاطون، ترجمه عروت قري، ص ٤٤.

تضمن ثبات الحقيقة في ظل عالم المحسوسات المتغيرة،
وأنها شكل قاعده تتلقى المدخلات الحسية الجزئية، وبالتالي
فهذا يفسر بنظرهم تكون المعارف الكلية، ومن جهة أخرى
نفسح لهم المجال لإثبات محردات عن الحس موضوعاً
كثبات به باعتباره لا يمكن أن يقع عليه الحس في
معتمدتهم^(١)

وسياتي بيان المشاكل الفلسفية التي ولدها القول
بالقليات.

ثم جاء ديكارت (١٦٥٠م) الذي يعتبر أسد من يمثل
هذا المذهب في العصر الحديث، وحاول أن يكشف عن
أسبيل الوحيد والصحيح للعثور على المعرفة لفيسة انصاذقة،
فابتكر منهج لشك الذي قوض به كل ما سبق أن سم به،
وقد مر عرض هذا المنهج في بحث إمكان لمعرفة.

بدأ ديكارت بحثه في المعرفة بتعيين أصل الأفكار فقام
بتقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

١ - أفكار غامضة: وهي الأفكار التي يستمدّها للإنسان
من الموحودات الخارجية عن طريق الحس كمفكرة اللون
ولصوت والحرارة والبرودة، وهذا النوع من الأفكار ليس له

(١) موقف ابن سينا من المعرفة الحسية وشي من آراء الفسفة، يوسف سمير،
رسالة ماجستير، ندس، فلسطين - ص ١٩

قيمة عند ديكارت لأنه مستمد من الحواس التي تخطئ وتخدع، وبالتالي لا تصلح أن تكون مصدراً دقيقاً من مصادر المعرفة.

٢ - أفكار مختلفة: هذه الأفكار تصنعها المحيطة من الأفكار السابقة، كصورة حصان ذو أجنحة، والعقلاء وغيرها، وهذه الأفكار أيضاً لا قيمة لها لأنه لا وجود لها في الخارج.

٣ - أفكار فطرية: وهي أفكار بديهية سابقة على التجربة بولد مزودين بها في العقل دون كسب أو تحصيل، وهذه الأفكار عند ديكارت تتميز بكونها أفكاراً واضحة لأنها من صنع الله، وكونها لا تحتاج إلى برهان أو دليل عليها، وهذه الأفكار هي التي تكون أساس المعرفة.

يقول ديكارت: «هذه الأفكار يبدو بعضها مفطوراً في، وبعضها غريباً عني ومستمداً من الخارج، والبعض الآخر وليد صناعي واختياري، فمن حيث أن لي قوة على تصور ما يسمى على العموم شيئاً أو حقيقة أو فكراً يبدو لي أنني لم أستمد هذه القوة إلا من جبلتي وفطرتي الخاصة، ولكي إذا سمعت الآن ضجة أو رأيت الشمس أو أحسست الحرارة، درجت على ما ألفت من الحكم بأن هذه الأحاسيس إما تجيء من أشياء معينة موجودة في الخارج، ويسدو لي أخيراً

أن عرائس البحر الفاتنات والخييل ذوات الأجنحة الطائرة
وسائر ما شاكلها من تلميقات الخيال إنما هي من صنع نفسي
واختراعها»^(١)

ومصدر هذه الأفكار المطرية عند ديكارت هو الله، فهو
الذي يزود عقل الإنسان بها منذ ولادته، يقول: «لاحظت
أيضاً بعض القوانين التي أقامها الله في الطبيعة، والتي طبع
في نفوسنا معارفها، بحيث أنه بعد التفكير فيها تفكيراً كافياً
لا نقدر على الشك في أنها روعيت بدقة في كل ما هو
موجود»^(٢)

ولا يعني هذا أن العقليين ينكرون دور الحس إكاراً
تاماً، بل مقصودهم أن إدراكنا للأشياء عن طريق لعقل يكون
أكثر وضوحاً وتميزاً، بينما الحواس لا تنقل الصورة على
الوجه الصحيح بل كثيراً ما تحطئ وتحيد.
وقد أيد هذا المذهب بعد ديكارت مجموعة من
الفلاسفة مثل: اسپينوزا (١٦٧٧م)، ومالبرانش (١٧١٥م)،
وليبنتز (١٧١٦م)، وغيرهم.

(١) التأملات في فلسفة الأبي، ديكارت، ص ١٣٧ - ١٣٨.

(٢) مدخل عن المنهج، ديكارت، ص ١٦٩

المبحث الثاني

المذهب الحسي

بعد أن رأى أفلاطون ومن بعده ديكارت أن المعرفة الحاصلة عن طريق الحواس معرفة ضئيلة، ووصف أفلاطون للموجودات الحسية بأنها مجرد أشباح وطلال؛ جاء الفلاسفة الحسيون ورأوا أن التجربة الحسية هي المصدر لوحد لكل الحقائق، وأنه لا يمكن أن تنشأ فكرة دون الحس، ومن حرم حاسة حرم لعلم، فجميع الأفكار عند الحسيين متوقفة على الحس، فالتجربة الحسية هي التي تطبع على الذهن الصور الحزئية للعالم الخارجي.

وترجع جذور هذا لمذهب إلى أرسطو الذي ذهب إلى أنه «إن فقدنا حساً ما فقد يجب ضرورة أن نفقد عنصراً ما»^(١)، لكن رغم تأكيد أرسطو على أهمية الحواس إلا أن هذا القول «لا يسحب عنده على بديهيات العلم والتفكير التي يتعدى استنباطها من مبادئ أعلى منها، بل تعتبر عنده بحكم

(١) مظهر أرسطو، تحقيق عبد الرحمن سوي، ٣٨٥/٢.

قيمتها المطلقة بالنسبة للنشاط المعرفي مرتكزات فكرية نظرية عقلية لا تجريبية»^(١).

وقد تبلور هذا المذهب على شكل نظرية في العصر الحديث على يد مجموعة من الفلاسفة، أبرزهم فيسوفان، هما: جون لوك (ت ١٧٠٤م)، وديفيد هيوم (ت ١٧٧٦م)، ويعتبر جون لوك لمؤسس الحقيقي للمذهب التجريبي، بل هو أول من أفرد البحث في نظرية المعرفة في بحث فلسفي خاص كما مر معنا، وذلك في كتابه: «مقالة في العقل اسشري»، كما جمع هيوم أفكاره في كتابين هما (مقالة - رسالة - في الطبيعة البشرية) و(مبحث في الفهم البشرية أو تحقيق في الدفن البشري)، ومركز في عرض هذا المذهب على آراء هذين الفيلسوفين:

أولاً: المذهب الحسي عند جون لوك:

وضع جون لوك أفكاره في كتابه «مقالة في العقل البشري»، فبدأ بنقد الرؤية الميكانيكية حول لأفكار المطرقة ليبدأ بذلك تأسيس رؤية جديدة، ثم قرر أن كل معارفنا مستمدة من التجربة وحدها، وأنه لا يوجد في العقل أية مبادئ فطرية، فالعقل عبارة عن صفحة بيضاء خالية تماماً من

(١) موقف بن نيمية من «المعرفة الخلية وشي من آثاره الفلسفية، يوسف سميرين، ص ١٢.

أي معرفة، ثم يتم ملؤها بعد ذلك عن طريق التجربة، واستدل لذلك بأن لقبائل المتوحشة لا تعلم هذه المبادئ الفطرية، وأن الأطفال يجهلونّها تماماً، وفي بيان مذهبه يقول: «فلنفترض إذا أن الذهن على حد قولنا صفحة بيضاء خالية من جميع الحروف ويدون أية أفكار، فكيف يحدث أن يُملأ؟ ومتى ينال بذلك المستودع الواسع الذي نطبعه فيه مخيلة الإنسان المشغولة التي لا حد لها، بتنوع يكاد ألا يكون له نهاية؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة: من التجربة من ذلك تتأسس جميع معرفتنا ومن ذلك نستمد ذاتها بهائياً»^(١).

وفي الباب الثاني من كتابه جعل للأفكار مصدرين، هما:

١ - الإحساس المباشر: فعندما تكون أمامك برتقالة فإنك تدرك لونها وشكلها ورائحتها إدراكاً مباشراً، ثم ننتج بعد ذلك في العقل.

٢ - التأمل الباطني: كالتصور والتذكر، وهذا لا يكون إلا بعد المصدر الأول، أي: بعد تلقي المعطيات الحسية من الأشياء الخارجية، وبناء على ما قرره في هذا الباب نستنتج أن العقل عدّ لك منفعل لا فاعل، وهو عاجز عن تكوين أية أفكار غير التي تمده به الحواس.

(١) تاريخ الفلسفة الغربية، رسل، ص ١٧٨.

ثم قسم لوك الأفكار إلى قسمين:

١ - أفكار بسيطة. وهي الأفكار التي تأتي إلى العقل من الخارج. وهذه الأفكار إما أن تأتي عن طريق حاسة واحدة كاللون عن طريق البصر، والصوت عن طريق السمع وهكذا، وإما أن تأتي عن طريق عدة حواس كالامتداد والشكل.

٢ - أفكار مركبة. وتتكون هذه الأفكار من الأفكار البسيطة، بحيث يقارن بينها ويؤلف منها أفكاراً أخرى، ومن هذه الأفكار:

أ - فكرة العلاقات. وهي فكرة العلاقة التي تحدث في لذهن بين فكره وفكره بحيث تستدعي الفكرة فكرة أخرى؛ كلعلاقة بين الأتوة والنبوة، وفكرة اصول والكم التي تأتي من مقارنة شخص بآخر، وعلاقة لعبة التي تأتي بواسطة لإحساس بتتابع منتظم بين ظاهرتين، فرويتنا مثلاً درجة من الحرارة يذوب عندها الشمع يتكون لدينا فكرة علاقة سسية بين الحرارة ودون شمع^(١).

ب - التجريد. أي. تحريد لحرثيت لحدريه لتكوين أفكار عامة، وبذلك يتسنى لوك الموقف التصوري، وفي ذلك يقول: «إن كل الأشياء الموجودة هي جبرئية، لكننا نتجريد

(١) نظر، مع الفيلسوف، محمد عبيد، ص ١٦٣.

أفكار عن الأشياء، ويفصلها عن القسّمات الدقيفة
ولتفاصيل لحرثة فبف أفكاراً عامة»^(١).

ج - فففة الفوفر: فرغم افءه الفرفف إلا أن
لوك فعنفء أن لفوفر ففء ففمف إلىه الفففا ففرفف
ووفوه لكي ففرف فف افففا الفففا الففلففة فعفها
ببعض، لكف لا فمف فففة وافففة ففمففة عن ففك
الففء، وهفكفا فلافف أن ففرفه عن الفوفر فر فففة
مع فففه الففف.

كما فرف لوك أن هفك فلاففة أفواف من المفارف:

١ - المفرفة الفففة: وفقفف فف المفرفة الفففة
الوافففة ففافه، وافف ففرفها الففل فباشرة فوف الفاففة إلى
فلل أو فراهاف

٢ - المفرفة بالفراهاف: وهف المفرفة الفف ففوفل إلىه
لا بفورة فباشرة ولكف فواففه فلل أو فواففة أففار
أفرف.

٣ - المفرفة الفففة: وهف المفرفة المفمفة عفف
الإفراك الففف، وفمفل لوك لهفه المفارف بفوله. «فمفرفف
فوفوفنا الفافف فف هف مفرفة فففة، ومفرفف فوفوف الله
هف مفرفة فراهففة، ومفرفف بالفأففاء الماففة للإففافف هف

(١) موفوفة الفففة، عفف الففف ففوف، ٣٧٦/٢.

معرفة حسية^(١).

ثانياً: المذهب الحسي عند ديفيد هيوم:

يعتبر هيوم أهم رموز المذهب التجريبي، إذ اكتملت على يديه نية هذا المذهب، فقام بتنقيته من العناصر غير التجريبية في فلسفة لوك، وأراد أن يحصله من أي عنصر غير تجريبي ما دامت أن فلسفة سابقه حمت في طياتها شكلاً من أشكال الميتافيزيقا.

بدأ هيوم فلسفته ببيان أن أصل المعرفة مكون من مدركات بسيطة يتلقاها العقل من الحس، وهذه المدركات قسمان:

١ - انطباعات: وهي ما ينطبع بها الإنسان انطباعاً حسياً مباشراً حين يدرك شيئاً بإحدى حواسه الظاهرة، كإدراك حرارة النار ورؤيتها، أو أن يدرك شيئاً بإحدى حالاته الوجدانية كالعصب والحب

٢ - أفكار: وهي الصور الذهنية والذكريات التي خلفتها تلك الانطباعات كتذكر حرارة النار وتذكر العصب، وهذه الأفكار أقل وضوحاً وأضعف أثراً من الانطباعات، فالأفكار أساسها الانطباعات، ولا تكون الأفكار دون انطباعات

(١) تاريخ الفلسفة الغربية، رسل، ص ١٨٩

سابقة، يقول هيوم: «يمكننا عند هذا الحد إذ، أن نقسم كل إدراكات دهننا إلى صنفين أو نوعين يتميزان باختلاف درجات القوة والحدة في كلٍّ منهما، فأما أقلهما قوة وحيوية فتسمى عامة حواطر (Thoughts) أو أفكارا (Ideas). وأما النوع لآخر من الإدراكات، فلا يتوفر لها اسم لا في لغتنا ولا في أغلب اللغات الأخرى؛ وأقدر أن ذلك يعود لعدم الاصطرار في أي غرض من الأغراض م خلا الغرض الفلسفي، إلى لفظ عام أو إلى تسمية عامة ترتب تحتها تلك الإدراكات، فلنحور لأسمنا بعض الحرية لتسميتها اصطاعات (Impressions) . . . إذا؛ أعني بلفظة الاطباع جميع إدراكاتنا الأكثر حياة، إذ سمع أو نبصر أو نحس أو نحب أو نكره أو شتهد أو نريد، ونحس بمير الاطباعات عن الأفكار وهي الأقل حيوية»^(١)

وقد رتب هيوم على هذا الأساس استحالة أن تصدر أي فكرة عن غير الحس، حتى لو كانت الفكرة حيالة كفكرة (جل من ذهب)، يقول: «عندما تحظر ببالنا فكرة جل ذهبي، فإننا لا نزيد عن ربط فكرتين قديتين للارتباط هما فكرتا الذهب ولحل. وقد ألفاهما من قل، ويمكننا تصور فرس فاصل؛ ذلك أننا بالرحوع إلى شعورنا نستطيع أن نتصور الفصيلة،

(١) تحقيق في الدهن «شري» ديفيد هيوم، ص ٤٠

وهذه يمكننا أن نركبها إلى صورة فرس وشكل فرس، وهو حيوان أليف لنا، وباحتصار. فإن كل مواد التفكير هي مشتقة إما من إحساسنا الداخلي أو من إحساسنا الخارجي، وإنما إلى الذهن والإرادة وحدهم يرجع مزج هذه وتركيبها، وبعبارة فلسفية سأقول: إن كل أفكارنا، وهي أضعف إدراكاتنا، هي نسخ من انطباعاتنا وهي أقوى تلك الإدراكات^(١).

ويرى أيضاً أن الأفكار مرتبطة ببعضها البعض وفق ما يسميه (قانون تداعي الأفكار). بهذا القانون يفسر هيوم ضم الإحساسات المنفردة التي تأتي من الشيء الواحد ليستبعد عمل العقل، فالمعطيات الحسية للبرتقالة كاللون والطعم والشكل... إلخ، تظل في الذهن أشتاتاً منفردة إذا اعتسنا على الحس وحده، لكن هذه الإحساسات تتسارع إلى اجتذب بعضها إلى بعض بواسطة قانون التداعي، وهو الذي يبرر لنا لحكم على هذه لإحساسات المنفردة بأنها شيء واحد بخلاف العقين الذي يرون أن تلحق دوراً في الحكم على هذه الإحساسات بأنها شيء واحد، وهناك ثلاث علاقات يتم من خلالها الترابط بين الأفكار وهي:

١ - التشابه: كتذكر شخص ما فإن ذلك يستدعي تذكر شخص آخر.

(١) المرجع السابق، ص ٤١ - ٤١.

٢ - التجاور في الزمان والمكان: كتذكر مسكن معين فإنه يستدعي تذكر المسكن الذي يحاوره، أو تذكر أمر هي يوم معين فإنه يستدعي تذكر ما حدث بالأمس في نفس وقت حدوث اليوم.

٣ - السبب أو الأثر: كتذكر الحرح فإنه يستدعي تذكر الألم لمصاحب له.

يقول هيوم: «أما بالنسبة إلي فيبدو أن هناك ثلاثة مبادئ وحسب للاقتراح بين الأفكار وهي: التشابه، وللتجاور في الزمان أو في المكان، والسبب أو الأثر، ولا شك على ما اعتقد في أن هذه المبادئ تصلح لإقراء الأفكار، ولموحه نذهب بأفكارنا طبيعياً إلى الأصل، وذكر المنزل في المبنى يؤدي طبيعياً إلى التحري عن المنازل الأخرى أو الكلام عليها، وقد ما فكرنا في الحرح نكد لا نستطيع الامتناع عن لتفكير في الألم الذي يشبهه»^(١)

وقد استدل هيوم على مدعاه في قصر المعرفة على بحس بدليلين.

الأول: أنه إذا جدنا جميع أفكارنا فإنها تنحل إلى مجموعة أفكار بسيطة، كل فكرة منها تمثل صورة لانطباع حسي

(١) مبحث في معاهمة البشرية، بهيد هيوم، ص ٤٦

الثاني: أن من حرم حاسة حرم الأفكار، فمن حرم حاسة البصر مثلاً لا يمكن أن يكون فكرة عن اللون، وهي ذلك بقول: «وحتى أستدل على ذلك، فإني امس أن تكون لحضن الأنبياء كفيين: أولاً: إننا عندما نحلل خواطرننا أو أفكارنا، مهما كانت مركبة أو جلية، نجد دائماً أنها تنحل إلى تلك الأفكار البسيطة... وثانياً: إذ حدث بسبب تعطل عضو من الأعضاء، أن إنساناً ما لم يكن قادراً على إحساس ما، فإننا نجد دائماً أنه عاجز قليلاً عن الأفكار المتعلقة بذلك لإحساس، فالأعمى لا يمكنه أن يكون أي فكرة عن الألوان، وكذلك الأصم عن الأصوات، فإذا ما عاد لأيٍ منهما ذلك الحس الذي كان يعوزه انخرق له به معر جديد إلى إحساساته، ينخرق به كذلك ممر إلى الأفكار»^(١).

وسياتي معنا في الفصل الحاصر بطبيعة المعرفة أنه على الرغم من اتجاه هيوم لتجريبي إلا أنه يفسر التجربة تفسيراً مثالياً، فالواقع عنده مجموعة من الانطباعات الحسية، ونابعه على ذلك الفيلسوف النمساوي أريست مخ أحد مؤسسي التجريبية النقدية (١٩١٦م)، فقد ذهب إلى أن الشيء مركب أحاسيس، ورفض فكرة السببية على أساس أنها غير معطاة في التجربة، وقد رد عليهم امجنز في كتابه (صد دوهرنج)،

(١) تحقيق في الدهن اشري، ديدد هيوم، ص ٤٢.

ولينين في كتابه (المادية والمذهب القدي التجريبي)^(١).

وقد شهد القرن العشرين ظهور الوضعية المبطقة التي تعتبر امتداداً لتحريسة هوم، وكان أول ظهورها على يد (موريتس شليك ١٩٣٦م) الذي ترأس حلقة فينا عام ١٩٢٩م، وكان من أبرز أعضائها (رودولف كارباب ١٩٧٠م)، و(كورت غودل ١٩٧٨م). وقد وضع هؤلاء مبدأ التحقق الذي مفاده: أن أي عبارة لا تستطيع إثباتها عن طريق التجربة فهي محروء لعمو، فما يكون له معنى هو ما يمكن إثباته تجريبياً، يقول شليك: «إنه حتى نفهم قضية ما، ينبغي أن نكون قادرين على أن نشير بدقة للحالات لفردية التي تجعل القضية صادقة، وكذلك الحالات التي تجعلها كاذبة، وهذه الحالات هي وقائع الخبرة، فالخبرة هي التي تقرر صدق القصايا أو كذبها»^(٢).

(١) يُنظر الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين،

بإشراف رورسال ويودين، ص ٤٢٧ - ٤٢٨

(٢) مشكلات الفلسفة، ماهر عبدالحق محمد علي، ص ١١٢.

المبحث الثالث

المذهب النقدي

بعد أن طغى المذهبان العقلي والتحريبي على الساحة الفلسفية جاء الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٨٠٤م) ليُجد حلاً للصدام بينهما، فتبنى موقفاً وسطاً وقرر أن لمعرفة تتم بالحوس والعقل معاً، فتمثلت فلسفته اسقذة العقلانية عند ديكارت والتحريبية عند نوك وهيوم

وقد كان كانط في مرحلته الأولى فيلسوفاً عقلياً متأثراً إلى حد ما بلبنتز وفولف، ثم تأثر بعد ذلك بالترعة لتحريبية في حدود عام (١٧٦٥م) تقريباً، ثم حصل التحول بعد ذلك إلى المرحلة النقدية كما حدده بعضهم في عام (١٧٧٠م)، ويمثل هذه المرحلة كتابه «نقد العقل المحصر»، يقول فردريك كوبلستون: «يصعب أن نتوقع أننا نستطيع أن نقرر بالصبط متى رفض كانط فلسفة لبنتز وفولف، وبدأ في إساح مدهه الحاصر، ومع ذلك نستطيع، لأعراض عامة، أن نأخذ تعيينه أستاذاً في عام (١٧٧٠م) على أنه نرييح مناسب، بيد أن كتابه

نقد العقل الحاصل لم يظهر حتى عام (١٧٨١م)، وفي خلال السنوات الإحدى عشرة التي مضت في هذه الفترة كان كانط يمعن النظر في فلسفته^(١).

وخلصة فلسفة كانط أن المعرفة كلها تبدأ مع التجربة لا منها على حد تعبيره، خلافاً لجون لوك الذي يرى أن المعرفة تبدأ من التجربة، بمعنى أن منشأ المعارف كلها عائد إلى التجربة وحدها، يقول كانط: «تبدأ معرفتنا كلها مع التجربة، لا ريب في ذلك الستة؛ إذ كيف تستيقظ قدرتنا المعرفية إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال مواضيع تصدم حواسنا، فتسبب من جهة حدوث التصورات من تلقائها، وتحرك من جهة أخرى نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها وربطها أو فصلها، وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسية إلى معرفة بالمواضيع تسمى التجربة، زمنياً لا تتقدم إذن أي معرفة عندنا على التجربة، بل معها تبدأ جميعاً»^(٢)، ويقول: «كل معرفتنا تبدأ بالحواس وتنتقل منها إلى الفاهمة وتنتهي في العقل»^(٣).

لكن مع ذلك يرى كانط أن هناك معارف قبلية لم

(١) تاريخ الفلسفة، هريث كوبلستون، ٦/٢٦٢.

(٢) نقد العقل المحض، إيمانويل كانط، ص ٥٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥٣.

تستمد من التجربة ونتميز بالضرورة والكيفية، يقول: «على الرغم من أن معرفتنا كلها تبدأ مع التجربة، فإنها مع ذلك لا تنبثق بأسرها من التجربة؛ لأنه من الحائز أن تكون معرفتنا التحريبية هي الأخرى مركبة مما نتلقاه من الانطباعات الحسية، وما عن قدرتنا المعرفية - المحفزة وحسب بالانطباعات الحسية - يصدر تلقائياً ويشكل إضافة لا يفرقها عن المادة الأولية قس أن يكون طول الثمر قد بهنا وجعلنا ماهرين في نميرها منها، ثمة إذا سؤال ما زال به حاجة على الأقل إلى بحث أكثر دقة، ولا يحاب عنه فوراً من اللوحة الأولى، وهو: هل يوحد نوع من المعرفة مستقل عن التجربة وحتى عن جميع الانطباعات الحسية؟ وتسمى مثل هذه المعارف قسبة، وتفرق عن المعارف الأميرية التي مصدر بعدي أي هي التجربة»^(١).

و لتجربة تقدم معضات حسية مفصلة كاللون والطعم والرائحة... إلخ، فيتلقمها العقل بقوالب وإطارات قلبه نظمها وترتيبها، وهكذا تتكون لدينا معرفة حسية عقلية، ولتصير لذات مثلاً لفرض أن أمامنا رتقالة ندرك لوها عن طريق العين، وندرك طعمها عن طريق اللسان، وندرك رائحتها عن طريق الأنف... إلخ، وهذه المعطيات الحسية

(١) المرجع السابق، ص ٥٣

تدخل إلى العقل مشتتة مفصلة بعضها عن بعض، فكيف نربط بينها؟ يرى هيوم أن هذه المعطيات تحتتم بطريقة آلية عن طريق قنود الشداعي كمد بينا ذلك سابقاً، بسما يرى كانط أن الربط بين هذه الانطباعات الحسية المنفصلة بعضها ببعض يتم عن طريق العقل وحده، فالعقل يحوي على مبادئ قلبية تلملم شتت هذه المعطيات الحسية لتصبح مترابطة بعد ذلك.

ومن أهم هذه المبادئ العقلية عنده مبدأ الزمان ومبدأ المكان، فكل الموضوعات الخارجية حين ندركها ندركها في زمان ومكان ولا يمكن ساً أن ندركها محردة عن هذين المبدأين، وفي ذلك يقول: «المكان ليس مفهوماً تعبيريّاً استمد من تجارب خارجية، ذلك أنه حتى يمكن لبعض الإحساسات أن تُنسب إلى شيء ما في الخارج مي - أي: إلى شيء قائم في موضع من المكان غير الموضع الذي أوجد فيه - وحتى يمكنني أن أبصر الأشياء بعضها خارج بعض وإلى جانب بعض، وبالتالي لا من حيث هي متميزة وحسب، بل من حيث هي قائمة في مواضع مختلفة أيضاً، يجب أن يطرح تصور لمكان سبماً كسّاس، ومن ثم فإن تصور المكان لا يمكن أن يستمد بالتجربة من علاقات الظاهرات الخارجية، بل إن التجربة الخارجية عنها ليست ممكنة إلا

بواسطة ذلك التصور^(١)، وهناك أيضاً مبادئ عقيدة فطرية أخرى سابقة على التجربة عبر الممكن والرمز تمثل جزءاً من بنية العمل يطلق عليها اسم (المقولات)

يقول هير ميد منحصراً مذهب كاي في صورة وضحة:

«الحل الوسط الذي أتى به كاي: وعلى ذلك فإن كاي يرى أن أدهاساً تصنع لطبيعة أو لواقع الفيزيائي ولكنها لا تصنعه من لا شيء، فحواستنا نمثلنا بالمادة الخام عن طريق ردود أفعالها إزاء الشيء في ذاته، ومع ذلك فإن هذا التصيب الذي تسهم به الحواس هو مادة خام بحق، فهو خليط يسر له أي قوام أو سطيم، وكل ما يكسبه من تشكيل أو تنظيم إما يمرض عليه من أدهاسا، التي تأتي بالإحار أو لقاب الذي سعى أن تصب فيه بكثرة من الإدراكات غير المهضومة قبيل أن تنصف بالمتطقية أو المعقولية، فليس لدهن مجرد أداة سلبية لتلقي الانطباعات، كما كان يرى المفكرون السابقون، وإنما هو أداة إيجابية لا تكف أبداً عن أداء العمل الذي تقوم به، وهو تحويل الكثرة المتدفقة من لإحساسات إلى عناصر منظمة لها معادها، وأخيراً فإن التركيب أو التكوين الخاص للدهن ذاته هو الذي ينكشف في الحاصله النهائية لعملية المعرفة، فالواقع كما نعرفه هو مصنوع أكثر منه معطى، وهو

(١) المراجع السابق، ص ٧٣.

تركيب أكثر مما هو نلق، وكل ما يجعل العالم مترابطاً ذ
معنى يأتي مما يسميه كانط (المهم). بل إن الزمان والمكان
وهما الوسيطان الرئيسان اللذان نعرف من خلالهما عالماً،
هما صورتان ذهبتان أوليان للمهم، كما هي الحال أيضاً في
كل المفولات أو الشروط الأساسية للمعرفة، وهي الكم
والكيف والعلية، الخ، وبما قد تكون المادة الخام آتية من
الخارج فحسب عن طريق الإحساس، فإن نحن لذين نصنع
عالمنا أعني ذلك الكون المنظم المعقول الذي نستطيع فيه أن
نعيش ونفكر، وهكذا يولي كانط أهمية متساوية لصور المهم
العقلية التي هي كامنه في التفكير وضروريه بتجربة المهم
ولمعطيات التحسية، ذلك لأن هذه المعطيات الإدراكية تمد
الذهن بمضمونه الكامل، على حين أن الصور الذهنية تقوم
بما يوحي به اسمها بالضبط، أعني أنها تصفي على هذا
المضمون شكلاً وصورة^(١)

(١) المصنف أنواعها ومشكلاتها، هترمد، ص ١٩٣ - ١٩٤

المبحث الرابع

المذهب الحدسي

المذهب الحدسي أو الصوفي هو المذهب الذي يرى أن الحدس أو العريضة مصدر يقيني من مصادر المعرفة، فالمعرفة اليقينية هي ما سقح في النفس من غير توسط نظر وستدلال، والبصيرة الكاشفة توسعها أن تدرك ما يعجز العقل عن إدراكه.

ويعيم هذا الاتجاه في الفلسفة لحدثه هو الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون (١٩٤١م)، الذي جاء في فترة ساد فيها الاتجاه المادي وتقدمت فيها العلوم الطبيعية بمنهجها التجريبي، وتمد فيها التفسير المادي ليشمل الظواهر الإنسانية، فحدث ردة الفعل التي حمل لواءها برجسون، فأعلى من شأن الحدس وصار زعيماً للاتجاه الروحي، ووضع عدة كتب ساهمت في إرساء قواعد الروحية المعاصرة منها: (بحث في المعطيات المباشرة للوعي) و(التطور المدع) و(مبعأ الأخلاق والدين).

وقد جعل برحسون للمعرفة طريقين

الأول: طريق يسير عليه العلم معتمداً على لعقل والتجربة، وهذا الطريق ينظر إلى الشيء من الخارج، ويعتبر العقل فيه وسيلة لإدراك الأجسام المادية والوقائع المحسوسة، فالمادة هي مبدآن الذي لا يستطيع العقل تجاوزه، وإذا تجاوزها فإنه يكون عرضة لموقع في لخطأ والتناقض.

والثاني: طريق تسير عليه الميتافيزيقا اعتماداً على الحدس فقط، وهذا الطريق ينفذ إلى باطن الشيء وحقيقته بخلاف الطريق الأول، يقول برحسون: «ولا يمكن أن يتم ذلك إلا عن طريق الحدس»^(١)، ويقول: «إن الغريزة وحدها هي المعرفة على بعد»^(٢).

فلا يمكن عند برحسون أن يتوصل إلى المطلق عن طريق العقل أو التجربة، فالعقل «عاجز عن تصور طسعة الحية عنى حقيقتها، وعن إدراك المغزى العميق لحركة التطور»^(٣)، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالحدس فقط، وهي ذلك بقول «لا يمكن أن نستحوذ على المطلق إلا من خلال

(١) مدحج رى مبدأ رفا، هري برحسون، برحه محمد علي بوزيد،

صمن كتاب تاريخ الفكر الفلسفي، ٤٣٧/٤.

(٢) تاريخ الفلسفة العربية، رمن، ٤٤٧/٣.

(٣) منظور مدح، هري برحسون، ص١

حدس، سيما يرجع كل شيء آخر إلى لتحليل»^(١).

فاحدس الصوفي وحده هو الذي يكشف ماهية الحقيقة المتافيزيكية لمطابقة صورة مباشرة دون الاعتماد على العقل، وما يبدو عامضاً للعقل يكون في أتم الوضوح بالنسبة لحدس، وهكذا يعطي برحسوس الحدس والعويرة النفسية مجالاً حاضاً يتعمق بالميتافيزيف، ومجالاً خاصاً للعقل والتحرية يتعلق بالمادة، فلكل منهما مجال محدد يتعين عليهما الالتزام به، وينبغي علينا ألا نخلط بين الطريقتين لكي تتسم النتائج المستفادة منهما بأوضح والدقة.

وممن جعل الحدس مصدراً يقينياً من مصدر المعرفة في فكر الإسلامي الصوفي وأتباع الفلسفة الإشراقية والحكمة المتعالية الذين يستعمون بعض المصطلحات التي تقع ضمن دائرة الحدس كالكشف والإلهام والإشراق والذوق، ومن هؤلاء ابن عربي الذي يقول: «فوالله ما كنت فيه - أي - لفتوحات المكنة - حرفاً، لا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني، أو نكت روحاني في روع كياني»^(٢).

ويقول الشيرازي مؤسس مدرسة الحكمة المتعالية

(١) المدخل إلى الميتافيزيقا، ٤٢٩/٤

(٢) لمصوحات المكنة، ابن عربي، ١٣٦/١

«المتع هو البرهان اليقيني أو الكشف»^(١).

ويرى لصوفية أن المعرفة الحاصلة عن طريق الحس أو بعقل لا تكون نامة، بل العلم ايقيني الكامل هو ما كان عن كشف وإلهام، يقول ابن عربي: «فلا علم إلا ما كان عن كشف وشهود لا عن نظر وفكر ووطن وتحمين»^(٢).

ومن هؤلاء من جعل الكشف والإلهام حاكماً على لنصوص الشرعية، يقول العزالي: «ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع ولألفاظ الواردة فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المحرد فلا يستقر له فيها قدم ولا يتعين له موقف»^(٣).

وطريق المكاشفة عندهم لا يكون إلا بقصع العلائق الدنيوية، وتصريح القلب عن شوائبها، والالتزام ببعض الرياضات والمجاهدات، والابصراف عن كتب العلم الشرعي التي هي عوائق تحجب السالك عن الوصول إلى المعرفة.

يقول العزالي: «ولا تطس أن هذه الطافة تنفتح باليوم

(١) الحكمه حنعلابة في لاسفر بعقلية الأربعة، صدر لابس اسبرزي، ١/

(٢) طلقا لكبرى لاسمى لواقح الأور القدسه في مداب العلماء والصوبية،

(٣) احباء عباده دين عزالي ١٠٤

والموت فقط، بل تنفتح باليقظة لمن أخصر الجهاد والرياضة، وتخلص من يد شهوة والغضب والأخلاق انقيحة والأعمال الرديئة، فإذا حس في مكان خال، وعطل طريق الحواس، وفتح عين الباطن وسمعه، وجعل لقلب في مناسبة عالم الملكوت، وقال دائماً: الله الله بقية دون لسانه، إلى أن يصير لا خير معه من نفسه ولا من العالم، ويبقى لا يرى شيئاً إلا الله سبحانه وتعالى انفتحت تلك الطاقة، وأبصر في اليقظة الذي يبصره في النوم؛ فتظهر له أرواح الملائكة والأنبياء والصور الحسنة الجميلة، وانكشف له ملكوت السماوات والأرض، ودأى ما لا يمكن شرحه ولا وصفه، كما قال النبي ﷺ: (زويت لي الأرض، فرأيت مشارقها ومغربها)، وقال الله ﷻ: ﴿وَكَذَلِكَ نُرى إِبرهيمَ مَلَكُوتَ أَسْمَكُوتِ وَالْأَرْضِ وَلَيْكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [الأنعام: ٧٥]، لأن علوم الأنبياء ﷺ كلها كانت من هذا الطريق، لا من طريق الحواس، كما قل سبحانه وتعالى: ﴿وَأَذْكُرْ أَنَّم رَبِّكَ وَنَقَلْ إِلَيْهِ قَبِيلًا ﴿٨﴾﴾ [المزمل: ٨]، معناه: الانقطاع عن كل شيء، وتطهير القلب من كل شيء، والابتغال إليه سبحانه وتعالى بالكيفية، وهو طريق الصوفية في هذا الزمان^(١).

(١) كيمياء السعادة، العراقي، ص ١٣٧ - ١٣٨.

المبحث الخامس

المذهب البراجماتي

تقوم الفلسفة البراجماتية على أن صحة الفكرة تعتمد على نتائجها الإيجابية، وقد كان أول من صاغ هذه الفلسفة الفيلسوف الأمريكي تشارلز ساندرز بيرس (١٩١٣م) وذلك في مقالة له بعنوان (كيف نجعل أفكارنا واضحة؟) ثم ساهم في تشييد أركانه بعد ذلك وليم جيمس (١٩١٠م)، وجون ديوي (١٩٥٢م) اللذين كان يجمعهم (النادي الميتافيزيقي) في كمبرج والذي تدور فيه مناقشاتهم ومطروحاتهم الفلسفية.

وتتفق البراجماتيون على أن المعيار الوحيد للحقيقة هو ما يترتب عليها من ثمرات وآثار، وصحة الأفكار تقاس بما يترتب عليها من منفعة، وهي بهذا تتفق مع الاتجاه التجريبي في الاعتماد على الخبرة الحسية والواقع الخارجي، إلا أن التحريبية كانت تعود إلى الوراء وذلك برد المعرفة إلى جذورها، بينما تعني البراجماتية بما يترتب على الأفكار من نتائج وآثار، يقول وليم جيمس عن هذا الاتجاه: «إنه اتجاه

تحويل النظر بعيداً عن الأشياء الأولية، المبادئ، النواميس،
الفئات، الحتميات، المسلم بها، وتوجيه النظر نحو الأشياء
الآخيرة، الثمرات، النتائج، الآثار، الوقائع، الحقائق»^(١).

ويطرح جون ديوي صورة أخرى للمراحمانية يعرف
باسم (الذرائعية) أو (الأدائية)، والتي تعني أن المعرفة ذريعة
وأداة للعمل، والفكرة الصادقة هي الهادية إلى حل
المشكلات، وفي ذلك يقول: «إن الأفكار ليست تكون
أفكاراً حقيقية إلا إذا كانت أدوات يستعينها في حل
المشاكل، والفكرة من الناحية المطفية ليست إدراكاً شحياً
لشيء ما، وليست مركباً من عدد من الإحساسات، إن الرجل
المتوحش قد يكون قادراً على تكوين صورة عن الأعمدة
والأسلاك، ولكن إذا لم يعرف شيئاً عن التلغراف، فمن تكون
لديه فكرة، أو على أقل فكرة صحيحة عن الأعمدة
والأسلاك، ذلك أن الفكرة لا يمكن عقلاً أن تتحدد
بتركيبها، وإنما تتحدد فقط بوظيفتها وفائدتها، وفي المواقف
المرية أو غير المحددة ما يساعد على تكوين الحكم وعلى
الاستنتاج بواسطة استباق حل ممكن هو فكرة، وليس شيئاً
آخر، إنها فكرة مفصل ما فعله من إيصال مشكل، أو التسيب
بين ما هو متأثر شذراب، لا مفصل تركيب طبيعي»^(٢).

(١) الراجعية وليم جيمس، ص ٧٦

(٢) مدخل جديد إلى فلسفة، عبد الرحمن بدوي، ص ١٤٩

المبحث السادس

الموقف الصحيح من مصادر المعرفة

رأينا في العرض السابق أن كل مله من هذه المذاهب قد حصر المعرفة في طريق واحد، أو اعتمد مصدراً رئيسياً واحداً وجعل للمصادر الأخرى دوراً ثانوياً، فصيغوا بذلك طرق المعرفة ومصادرها.

أما الإسلام فإنه لما كنت المعرفة التي يدعو إليها معرفة شاملة كانت وسائل تحصيلها متنوعة، فلم يحصر المعرفة في طريق واحد كما ذهب إلى ذلك أتباع المذاهب السابقة، وهي على تنوعها إلا أنها منسجمة متألقة لا تعارض بينها. يقول ابن تيمية **«كثرة طرق المعارف متنوعة في نفسها، والمعرفة بالله أعظم المعارف، وطرقها أوسع وأعظم من غيرها، فمن حصرها في طريق معين بغير دليل يوجب نفياً عاماً لما سوى تلك الطريق لم يقبل منه، فإن النافي عنه الدليل، كما أن المثبت عليه الدليل»**^(١)

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٨٠/٨١.

وهذه الطرق هي: الحس والعقل ونحوهما، يقول ابن
 تيمية: «فطرق العلم ثلاث: أحدها: الحس اساطن والظاهر،
 وهو الذي تعلم به الأمور لموجودة بأعيانها، والثاني:
 الاعتبار بالنظر والقياس، وإنما يحصل العلم به بعد لعدم
 بالحس، فما أفاده الحس معبأً يفيد العقل والقياس كلياً
 مطلقاً، فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معين، لكن يجعل
 لخاص عاماً، والمعين مطلقاً، فإن الكليات إنما تعلم
 بالعقل، كما أن المعينات إنما تعلم بالإحساس، والثالث:
 الخبر، والخبر يتناول الكليات والمعينات والشاهد والعائب،
 فهو أعم وأشمل، لكن الحس والعيان أتم أكمل»^(١).

فمن اعترف بهذه المصادر الثلاثة واعتبرها مصادر
 رئيسة في المعرفة كان أكمل علم من أتبع تلك الفلسفات
 الذين قصروا طرق المعرفة على طريق واحد منها، يقول ابن
 تيمية: «أكمل الأمم عدماً المقرون بالطرق الحسنة والعقلية
 والخبرية، فمن كذب بطريق منها فإنه من العلوم بحسب ما
 كذب به من تلك الطرق»^(٢).

وبكل مصدر من هذه المصادر مجالاته وخصائصه التي
 يتميز بها عن الآخر. وفي ما يلي تفصيل لهذه المصادر الثلاثة:

(١) ارجع السابق، ٣٢٤/٧

(٢) ارجع السابق، ١٧٩/١

أولاً: الحواس:

لقد اهتم الإسلام بالحواس وأولها عدية خاصة،
فاكد على قيمة المعارف الناتجة عنها، وامتن الله تعالى
على عباده بأن وهبهم اسمع ولصبر اللذن هما من جملة
الحواس فقال ﴿وَاللَّهُ أَجْرَحَكُمْ مِنْ نَظُوبِ أَمَهَتِكُمْ لَا
تَقْلَمُونَ شَيْئًا وَحَلَّ لَكُمْ السَّمْعُ وَالْأَبْصَارُ وَالْأَفِيدَةُ لَكُمْ
تَشْكُرُونَ﴾ [٧٨] [الحر ٧٨]

وقوله تعالى ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَسْتَلِيهِ
فَعَفْنُهُ سَبِيغًا رَصِيحًا﴾ [الإسار ٣]

كما ذم الله تعالى اكفر لأنهم عطلو الحواس عن
أداء وظيفتها التي خفيت من أحدها ولم يجعلوها طريقاً
لهم إلى معرفة الحق، فقال تعالى ﴿وَلَقَدْ دَرَأْنَا بِجَهَنَّمَ
كَثِيرًا مِنَ النَّارِ وَالْإِنْسَانُ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا
يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَدْذُنٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَصْلُ
أُولَئِكَ هُمُ الْعَمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

فالموقف الصحيح من الحواس عدم استبعادها من
مدن المعرفة والتشكيك في ما تنقده من المعارف كما ذهب
إلى ذلك السوفسطائيون وبعض أتباع لمذهب العقلي، بل لها
مجالها ووظيفتها الخاصة بها

وهذه الحواس على نوعين:

١ - حواس ظاهرة: وهي خمس يختص كل منها بمجال معين في الإدراك، فحاسة البصر للمرئيات، وحاسة السمع للصوتيات، وحاسة لدوق للطعوم، وحاسة الشم للروائح، وحاسة اللمس للكيفيات لملموسة، فكل حاسة من هذه الحواس لها دورها المحدد في عملية الإدراك

٢ - حواس باطنة: وبها يحس الإنسان ما يحول في باطنه من اللذة والألم، والمح والبعص، وغير ذلك.

وتكمن أهمية الحواس في أنها مبدأ تكون المعارف والعلوم بما فيها العلوم الضرورية، بدليل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَحَدَّثَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سجدة ١٧٨]، والعقل يولد حالياً من المعرفة ثم تبدأ الحواس في تحصيلها شيئاً فشيئاً، وهذا ما نص عليه كثير من أهل العلم، يقول أبو السعود «أي: جعل لكم هذه الأشياء آلات تحصلون بها لعلم والمعرفة بأن تحسوا بمشاعركم حرنيات الأشياء وتذكرها بأفئدتكم وتتبها لم بينها من المشاركات والمبايات بتكرر الإحساس فيحصل لكم علوم بديهية تتمكنون بالطرف فيها من تحصيل العلوم الكسبية»^(١)

ويقول ابن تيمية: «هذه القضايا الكلية كسائر القضايا

(١) إرشاد العقل سليم إلى مرايا كتاب الكريم، أبو السعود، ١٣١٥ - ١٣٢

الكلية التي مبادئها من لحس، كلقضاء بأن السواد والبياض يتصادان، والحركة ولسكون يساقصان، والجسم الواحد لا يكون في مكائيس، وأمثال ذلك»^(١).

ويقول: «وبكل حال فلا يقوم بنفسه قضية كلية عفية ضرورية أو غير ضرورية إلا بتوسط قياس واعتبار حتى مثل علمه بأن الواحد نصف الاثنين وأن الجسم لا يكون في مكائيس وأن الصدين لا يجتمعان هو في ذلك كله قد أدرك بحسه ذلك في بعض الأجسام ولأجساد والألوان المتضادة وعقل أن من ما لم يحسه مثل ما أحسه في ذلك وأن الحكم لا يفترق»^(٢).

فليس في العقل معارف قبلية مستقلة عن التحركة بل كل المعارف مصدرها الحس، ولا يمكن أن يكون مصدر لمعرفة شيئاً غيره، يقول ابن تيمية: «لعلم به طرق ومدارك وقوى دطنة وظاهرة في الإنسان، فإنه يحس الأشياء ويشهدها، ثم يتحدها ويتوهمها ويضبطها بعقله، ويقيس ما غاب على ما شهد»^(٣).

ودور الحواس في المعرفة محصور في نقل المعطيات

(١) جزء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٨٨/٦.

(٢) المرجع السابق، ٦٢١/٤.

(٣) بيان تلييس الجهمية، ابن تيمية، ٤٣٤، ١.

الحسبة إلى العقل، فهي بمثابة سوك قد يتصل الإنسان من خلالها بالعالم الخارجي، وعملية النقل هذه عملية يقينية إذا تحقق فيها شرطان:

الأول: سلامة لحواس من الأمراض والعلل.

والثاني: أن لا يحصل خلل في الواقع الموضوعي للأشياء.

يقول القاضي عبد الجبار «الإدراك طريق العلم إذا كان المدرك عاقلاً، واللبس عن المدرك زئلاً»^(١)

فليست الحواس قادرة على الحكم ولا قاضية على صحة العلوم أو فادها، بل صاحب الحكم عليها هو لعقل، فهو القاضي على صحة العلم بالمدركات، يقول ابن تيمية: «الحس ليس فيه علم بنفي أو إثبات»^(٢).

ويقول القاضي عبد الجبار: «إن الحواس لا تتناول كون الشيء صحيحاً أو فاسداً، وإنما يدرك بها الشيء على ما هو عليه لذاته»^(٣).

والحواس في إدراكها إنما تدرك الجريبات فقط، أما معرفة الكليات فخاص بالعقل وحده، يقول ابن تيمية: «إن

(١) المعني، القاضي عبد الجبار، ٥٩/١٢

(٢) نجوابة الصحيح لمن تدب دين المسيح، من تيمية، ٣٩٩/٤

(٣) معني، القاضي عبد الجبار، ٥٥/١٢

نوطف حاسة اللمس أو السمع... إن الحواس قادرة على إصلاح أمرها، المرید من الخبرة الحسية يوضح لنا ما إذا كنت حبرة حسية بعينها جعلت نرتكب خطأ ما»^(١).

والواقع الذي ندركه الحواس على قسمين:

١ - عالم الشهادة: وهو هذا الواقع الحسي المشهود

بدي يعيشه

٢ - وعالم الغيب: وهو ما أحبر به الأنبياء من أمور غيبية، فهذه لأمر هي مما يمكن الإحساس بها «ويكن بعد الموت وفي الدار الآخرة ويمكن أن يشهدها في هذه الدار من يختصه الله بذلك، ليست عقوبة قائمة بالعقل»^(٢).

هذا ما يتعلق بالحواس وأهميتها ودورها في عملية المعرفة، وحلاصة الأمر أنها مصدر يقيني من مصادر لمعرفة إذا تحققت سلامتها، وإذا لم يطرأ تغير واختلاف في الواقع الموضوعي الخارجى، والخطأ إنما هو في لتصور الذي هو من حواس العقل.

ثانياً: العقل:

مع الإقرار بدور الحواس وكونها مبادئ العلم إلا أن العقل أبصراً أهمية في المعرفة، فقد جعله الله وسيلة التمييز

(١) بفكر، مدخل أحاد في نفسه، سايمس بلاكر، ص ٣٧

(٢) نرد على المظفيين، ب بييه، ص ٣٠٩

ومناط التكليف، وحرم على الإنسان تناول كل ما يسبب
تعطشه والإضرار به، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا جَعَلْنَا
وَالْمَيْسِرَ وَالْأَهْوَاجَ وَالْأَلْطَمَ وَحْشًا بَيْنَ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ
تُفْلِحُونَ﴾ [الحائدة: ٩٠]

ودعا إلى النظر العقلي وحث عليه في مواضع كثيرة،
منها قوله تعالى: ﴿وَأَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا
خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ إِلَهُمْ فِي أَيِّ حَبِيبٍ
بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

ودم من عطل عقله بالتقليد وعدم التفكير فقال: ﴿وَإِذَا
قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَرْسَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَحْنُ عَلَىٰ آثَارٍ مِمَّا قَدْ
كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَتَّبِعُونَ شَيْئًا وَلَا يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الزمر: ١٦]
كفروا كثيرا حتى عاينوا ما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم حتى
فهموا لا يتفكرون﴾ [البقرة: ١٧٠ - ١٧١].

والعقل يطلق على أربعة معان:

١ - فيطلق على العريضة التي جعلها الله للإنسان، وهذا
هو المعنى الحقيقي للعقل عند الحارث المحاسبي^(١)

٢ - ويطلق على العلوم الضرورية المشتركة بين العقلاء
كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين، وأن النقيضان لا يجمعان

(١) يُنظر ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، الحارث بن أسد المحاسبي،
ص ٢٠١.

ولا يرتفعان، وأن الكل أكبر من جزئه، وهذان المعنيان لا يقع التفاوت فيها بين الناس.

٣ - ويطلق على المعارف والعلوم النظرية التي تحصل بالنظر والاستدلال.

٤ - ويطلق على العمل بالعلم، وهذا هو المعنى الذي نفاه الكفار عن أنفسهم كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الشك: ١٠].

وقد دلت النصوص على أن العقل يولد خالياً من المعرفة، يقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، وكلمة (شيئاً) بكرة في سياق النفي فتعني، فإن الإنسان كما يقول ابن القيم «في أصل الحلقة ختم خالياً ساذجاً لا علم له بشيء من المعقولات ولا المحسوسات الlette، فأول ما يخلق فيه حاسة اللمس فيدرك بها أجساماً من الموجودات كالحرارة والرطوبة واليبوسة واللبن والخشونة وغيرها، فالتمس قاصر عن الألوان والأصوات بل هي كالمعدومة بالنسبة إليه، ثم يخلق له البصر فيدرك به الألوان والأشكال والقرب والبعد والصغر والكبر والطول والقصير والحركة والانسكون وغير ذلك ثم يفتح له

السمع فيسمع الأصوات اسادجه والبعثات ثم يترقى في مدارك هذه الحاسة على لتدريج حتى يسمع من البعد ما لم يكن يسمعه قبل ذلك.. ثم يحق فيه لتمييز وهو طور آخر من أطوار وجوده فيدرك في هذا الطور أموراً أحر رائدة على المحسوسات لم يكن يدركها قبل ذلك ثم يترقى إلى طور آخر يدرك به الواجب والحائر والمسحيل، وأن حكم الشيء حكم مثله، والنصد لا يجتمع مع صده والقيصان إذ صدق أحدهما كذب الآخر وبحو ذلك من أوائل العلوم الضرورية^(١)

وقال ابن حزم رحمه الله بعد إبراده لئالة السابقة: «فصح يقيناً لا شك فيه أن الناس حرحوا إلى الدب لا يعلمون شيئاً أصلاً بنصر كلام الله عز وجل»^(٢)

ويقول العراقي: «اعلم أن جوهر الإنسان في أصل الفطرة خلق خالياً سادجاً لا خبر له من عوالم الله تعالى. وإنما خبره من العوالم بواسطة الإدراك، وكل إدراك من الإدراكات خلق لمصلحة الإنسان به على عالم من الموجودات»^(٣)

فلا وجود لمعارف قبلية في لعقل تسبق التجربة،

(١) انصواع المرسنة على حجهه والمعطية، من القيم، ٩٥٧/٣ ٩٥٨

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، ٩/٨

(٣) المنقذ من الضلال، العراقي، ص ١١٠

والقائلون بذلك تأثراً بالفلسفة الكانطية يلزمهم الإجابة عن
 لإشكالات المترتبة على القول بالقبليات، ومن تلك
 الإشكالات: «أن هذه القبليات التي تسبق التجربة ماهي؟
 وكيف سيتم تحديدها؟ فكل فرقة يمكن أن تدعي عدداً من
 القبليات ليس موحوداً عند غيرها بصرة لمقالاتها، فكيف
 سيتم تحديد هذه القبليات؟ هل سيتم تحديد القبليات بقبليات
 مثلها؟ أم سيكون الأمر بمعرفة بعدية أي بعد الحس؟ فإن كان
 الثاني كيف يحكم على أصله الذي هو أساسه؟ وإن كان
 الأول فنحن لم نحدد القبليات أصلاً فكيف سنعرفها بها؟

وإن تم التسليم أنه لم تحديد عدد من القبليات فما
 الذي يضمن أن كل البشر عندهم نفس القبليات؟ ولا يكون
 الأمر في هذا احتكاماً لداتية غير مطلقة هي باقي الناس؟

ثم على فرض أنهم اختلفوا فيما بينهم في عدد القبليات
 فبعضهم مثلاً عنده ثلاث قصايا، وبعضهم ست، هل يمكن
 لأصحاب الست قضايا أن يقيموا حجتهم على أتباع الثلاث؟
 فإن قيل: نعم، قيل: ما لصامن إذا أن باقي الثلاث قليلة؟
 وقد أمكن أن يكون ثلاث من ست بعدية بحكم إمكان
 الاستدلال عليها، لا أن الاستدلال نفسه مرهون مسبقاً بها؟
 ثم إن كان هذا في ثلاث فما الذي يجمع أن يكون في الست؟
 بمعنى إمكان الريادة والنقص عليها مطلقاً، ويدزم من هذا
 التسلسل إلى ما لا نهاية.

وعلى فرض التسليم بأن كل البشر عندهم نفس القبلية وأن حدتنا عددها تماماً دون زيادة أو نقص، فما الذي بضمن صحة هذه القبلية؟ فهي في الواقع لا يمكن التحقق منها الشئ، بل هو مجرد التسليم بأنها صحيحة من باب الإيمان الأعمى بأن تلك المعارف القبلية صادقة، وتطل مع ذلك بلا تفسير، لأنها ليست مستسطة، فم يقدم لها أي مسوع أو تعليل، وبالتالي فهي تعامل على أنها قطعية، في حين أنها تضحي من الأسرار الغامضة غموضاً مصداً.

ثم على فرض أنها صحيحة تماماً فما الذي يقوي من افتراض أن الواقع نفسه يتسها؟ ولتفرض أن الإنسان يعتقد أن لكل تغير سبباً قضية قبلية، فما الذي يجعله يفرض أن العالم المحسوس سيعمل وفق معرفته القبلية؟ فإن قال الواقع نفسه، قبل له. أنت لم تعرفه إلا بناء على المعرفة القبلية، والنتيجة حينئذ تكون أن الواقع قد يكون في فوضى وإنما العقل هو الذي ينظمه، فالأمر شبيه بمن يلبس نظاره بلون معين، سيرى الواقع بهذا اللون، ولا يوجد أي ضمانة لكون الموضوع نفسه مماثلاً لملك الرؤية

وعلى فرض أنها صحيحة ومطابقة للعالم، فهي قبل الحس، فما علاقة المعرفة الشئ بما بعد الحس بما قبله؟ وكيف يتفاعل غير المحسوس بالمحسوس؟ فهذا تطل نفس المشكلة التي فرض لأجلها وجود معرفة تسبق الحس، وهي

العلاقة بين العالم العقلي بالعالم المحسوس، والثاني حزني معين، والأول كني تجريدي، فتطرح المشكلة كما هي ولكنها تتشكل بقاب جديد محسوس^(١).

والعقل ليس فيه شيء من المعارف بل جميع العلوم إنما يترعها الدهن من الأمور الحسية، وهذه العلوم على نوعين.

١ - علوم ضرورية لا تحتاج إلى استدلال بل يكفي فيها تصورها ليدرك الإنسان بعد ذلك ضرورتها، وأنها تلزم لنفسه لروما لا يمكن دفعه ولا الشك في فيه، ويخطئ بعضهم فيظن أن كل من يقول بالبدهييات والضروريات يقول بمطريتها في العقل، وليس الأمر كذلك بل كثير من العلماء والفلاسفة يقول بأن هذه للضروريات والبدهييات بترعها الدهن من التصورات الحسية

ومما يميز هذه الضروريات أن العمية الاستدلالية تستند إليها، يقول المعلمي: «وأما لقضايا الضرورية والبدهيية فقد اتفق علماء المعقوب أنها رس مال العقل، وأن النظر إنما يرحى منه حصول المقصود بنائه عليها، ويسمى إليها»^(٢)

(١) موقف ابن تيمية من معرفة نفسه وشيء من آثاره الفلسفية، يوسف سمير، ص ١٩ - ٢٠

(٢) ابعاد إلى تصحيح المفاهيم المعنوية، ص ٣٨

وهذه الضروريات غير محصورة بعدد معين، ومن أمثلتها أن الكل أكثر من جزئه، وأن النقيض لا يجمع ولا يرتفعان، فالإنسان إذا تصور معنى النقيضين وتصور معنى الاجتماع ومعنى الارتفاع جزم بأنهما لا يجمعان ولا يرتفعان فكفي فيها تصورهما ليدرك ضرورتها

ويسبغ التسمية إلى أن هذه الضروريات تدخلها النسبية فلا تكون ضرورية عند جميع البشر، وذلك من جهة الطريقة التي توصلوا بها إلى المعرفة، فقد تكون ظنية عند أحدهم لأنه توصل إليها عن طريق حيز ظني، وقد تكون قطعية عند أحدهم لأنه توصل إليها عن طريق المتواترات، ومن جهة مستوياتهم الإدراكية وقواهم الذهنية، لكن هذه النسبية لا تلغي صفة الضرورة عنها، يقول ابن تيمية «كأن العلم بديهياً أو نظرياً هو من الأمور النسبية الإصطفائية مثل كونه لقضية يقينية أو ظنية إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يبدى زيداً من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالظن، وقد يكون حسب لرب من العلوم ما هو حيزي عند عمرو، وإن كان أكثر من الناس بحسب أن كونه العلم المعين ضرورياً أو كسبياً أو بديهياً أو نظرياً هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس وهذا غلط عظيم وهو مخالف للواقع»^(١).

(١) الرد على المتهيين - برسمه، ص ٣

٢ - علوه نظرية لا مد فيها من واسطة ودليل، وتقوم هذه العلوم على «نوع الأول، يقول ابن تيمية «كل علم ليس ضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري، بد المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائماً لزم لدور القلي، أو السلسل في لمؤثرات في محل له بداء، وكلاهما باطل بالضرورة وانفاق العقلاء من وجوه»^(١).

والقول بحلو العقول من المعارف القسية لا يعني أنه صفحه بيضاء يقبل الكفر والإيمان على السواء كما ذهب إلى ذلك ابن عبد البر، بل لديه التهيؤ والاستعداد والقدرة على التمييز والقابلية للحق، وهذا هو معنى الفطرة، فالمطرة «سلامة القلب وقنوه وإرادته للحق»^(٢)، وقد يتقد ابن تيمية ما ذهب إليه ابن عبد البر، فقال: «هذا القائل إن أراد بهذا القول أنهم خلقوا خالين من المعرفة والإنكار، من غير أن تكون الفطرة تقتضي واحداً منهما، بل يكون القلب كاللوح الذي يقبل كتابة الإيمان وكتابة الكفر، وليس هو لأحدهما أقبل منه للآخر، وهذا هو الذي يشعر به طهر الكلام فهد قول فاسد، لأنه حينئذ لا فرق بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والإنكار، والتهويد والتنصير والإسلام، وإنما ذلك بحسب

(١) درء تعارض العقول وبعول، ص ٩/٣.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٤ ٢٤٧.

الأسباب، فكان ينبغي أن يقال فأبوه يسلمانه ويهودنه
 ويصره وبمجانته، فلما ذكر أن أبوه يكفره، وذكر الملل
 الفاسدة دون الإسلام، علم أن حكمه في حصول ذلك بسب
 متفصل غير حكم الكفر»^(١)

فالإنسان لديه القابلية والاستعداد لمعرفة الحق، «فص
 الفطرة تسلم الإقرار بخالفه ومحبه وإخلاص الدين له،
 وموجبات الفطرة ومقتضاه يحصل شيئاً بعد شيء، بحسب
 كمال الفطرة، إذا سلمت عن المعارض، وليس المراد مجرد
 قول الفطرة لذلك أكثر من غيره، كما أن كل مولود يولد فإيه
 يولد على فطرة ما يلائم بدنه من الأعذية والأشربة، فيستهي
 اللبن لدي بابه، وهذا من قوله تعالى: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ
 شَيْءٍ حَفَظَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه ٥٠]، وقوله: ﴿لَدَى خَلْقِ مَسْوًى
 ٢﴾ ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [الأعلى ٢-٣]، فهو سبحانه خلق
 الحيوان مهتدياً إلى طب ما يمه، ودفع ما يصره، ثم هذا
 الحب والعص يحصل فيه شيئاً فشيئاً بحسب حاجته»^(٢)

وللعقل خواص يتميز بها عن الحس، ومن تلك
 الخواص الاعتبار والقياس والتحرير والتعميم، يقول ابن
 تيمية «خاصة العقل معرفته الكليات بتوسط معرفه بالحرثيات

(١) قرأ المعارض، ابن تيمية، ٤٤٤/٨.

(٢) قرأ المعارض، ابن تيمية، ٣٨٤/٨.

فمن أنكرها أبكر حاصة عقل الإنسان^(١)، فالحس لا يعسم
إلا الجزئيات، والعقل يشئ الكليات من الجزئيات التي أمده
بها الحس

وهذه لكليات إما تتكون في العقل بعد تكرر التجربة،
يقول ابن تيمية، «فالحس به يعرف لأمر المعينة، ثم إذا
تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا سبب القدر المشترك
لكلي فقضى قضاء كتي أن هذا يورث سبباً ملائمة وهذا
يورث الأتم الملائي»^(٢).

وليس الأمر كما يذكر بعضهم أن المعرفة تمتح بالتطافر
بين الحس والعقل، متمثلاً بذلك جوهر فلسفة كبط، بل ما
نقوله أن المعرفة تبدأ من الحس، ثم يمارس العقل دوره
بالتحريد والتعميم وقياس ما عات على ما شهد.

ثالثاً: مجالات عمل العقل:

١ - معرفة الأمور العائية عن الحس بشرط توسط
المحسوس، فيستدل العقل بآثار هذه لغيبات على وجودها
كوجود الله تعالى، مستنداً في ذلك على مبدأ لسيية لقائل
أن لكل حادثة سبب، بقول العراقي موصحاً هذا الأمر:
«فديعلم أن ضرر في حصر الموجودات وحقائقها وهي

(١) مجموع السوى، ابن تيمية، ٢٣٨/٩

(٢) رد على المظفين، بن تيمية، ص. ٥٠.

منقسمة إلى محسوسة وإلى معنوية بالاستدلال لا تباشر داه شيء من الحواس، فالمحسوسات هي المدركات بالحواس لحمس كالألوان، ويتبعها معرفة الأشكال والمقادير، وذلك حساسة البصر، وكالأصوات بالسمع، وكالطعوم بالذوق، والروائح بالشم، والحشونة والنعومة، واللين والصلابة، والبرودة والحرارة، والرطوبة واليبوسة بحاسة اللمس، فهذه الأمور ولو حقها تباشر بالحواس؛ أي: تتعلق بها القوة المدركة من الحواس في ذاتها، ومنها ما يعلم وحوده ويستدل عليه بآثاره ولا تدركه الحواس الخمس: السمع والبصر والشم والذوق واللمس، ولا تدركه، ومثاله هذه الحواس نفسها فإن معنى أي واحدة منها هي القوة المدركة، والقوة المدركة لا تحس بحاسة من الحواس، ولا يدركها الحواس أيضاً، وكذلك القدرة والعلم والإرادة من الخوف والخل والعشوانعصب، وسائر هذه الصفات نعرفها من غير معرفة يقينية نوع من الاستدلال لا تتعلق شيء من حواسنا بها»^(١)

والعقل يحكم بالإمكان لحارحي لكثير من الأمور غيبية تارة بوجود شيء نفسه، وتارة بوجود نظيره وتارة بوحود ما هو أبلغ منه في الوجود، لكن حتى الأمور التي شنها العقل لا بد أن يأتي في ابرحي ما يدل عليها.

(١) معار نعم في من لمطلق. لغزالي، ص ٨٩ - ٩٠

وقد خالف في إثبات الأمور الغيبية عن طريق العقل
مذهبان:

أولاً: المذهب الحسي: فقد نفى أتباع المذهب الحسي
دلالة لعقل على الغيب بناء على حصرهم لمعرفة في حس
فقط.

ثانياً: المذهب النقدي. ممثلاً في الفيلسوف الألماني
كانط الذي قال أن العقل لا يدرك إلا ظواهر لأشياء فقط
ونفيه الاستدلال العقلي على موضوعات الميتافيزيقا لكونها
غير داخلة تحت الظواهر الحسية، فلإدراك الحسي عنده لا
يتعلق إلا بظواهر الأشياء، أما لأشياء في ذاتها فمجهولة
تماماً بالنسبة لنا، والميتافيزيقا لا تندرج ضمن الظواهر
الحسية وبالتالي يستحيل الاستدلال عليها عقلياً، فقاده هذا
إلى نفي الاستدلال على وجود الله بالعقل، وحل الدليل
الوحيد على وجوده هو الدليل الأخلاقي، وهذا التفريق من
كانط بين الأشياء في ذاتها والأشياء في ظاهرها أوقعه في
تناقضات عدة، منها.

أ - أن كانط جعل العلية مقبولة من مقولات الذهن لا
يمكن تطبيقها إلا على ظواهر الأشياء، ومع ذلك فقد طبعها
على فكرة الشيء في ذاته، وذلك أنه لم يفترض فكرة الشيء
في ذاته إلا لأنه كان يعتقد أنه لا بد أن تكون هناك عنه

للأشياء في ظاهرها وهذا تناقض؛ «لأن العلية مقولة من مقولات الدهر، والمقولات لا تنطبق على شيء في ذاته، كما أننا لا نستطيع رفع هذا التناقض بأن نقول عن الشيء في ذاته إنه أساس الظاهر بدلاً من قولنا إنه علته، إذ من الواضح أن ذلك مجرد مراوغة أو هو تلاعب بالالفاظ دون أدنى تعبير حقيقي في المعنى، وحتى لو قلنا إن الشيء في ذاته ليس علة ولكنه موحود محسب، فإن ذلك يدر أولاً على تناقض، ثم هو ثانياً لا لزوم له على الإطلاق، هو تناقض لأنه على الرغم من أنه يتحاشى استخدام مقولة العلية وهو لا يزال يستخدم مقولة الوجود ويصفها على الشيء في ذاته، وهذا تناقض أساسي للموقف الكانطي الذي يذهب إلى أن المقولات لا تنطبق على شيء في ذاته، وهو من ناحيته أخرى لا لزوم له، لأنه إذا لم يكن علة لإحساسات فليس هناك ما يبرر افتراض وجوده، ولماذا نفترض على الإطلاق وجود شيء في ذاته؟ ولماذا لا نفترض أن الأشياء كما تظهر لنا أعني عالم الظاهر هي كل ما هو موجود؟»^(١)

ب - أما إذا كنت تعرف كل ما يظهر لنا من الشيء كما يقول كانط فإننا نعرف الشيء ذاته، يقول هيجل: «إذا كنت تعرف جميع حوص شيء ما فأنت تعرف لشيء ذاته

(١) مصنف وفلسفة صعبة، ونشر سبيسر، ص ٥٤

ولا يبقى سوى واقعة أن الشيء المذكور موجود خارجاً عما، وحالما تفيدك حواسك بهذه الواقعة تكون قد استوعبت القيمة لساقية من الشيء في ذاته مجهول كابط الشهير^(١).

ح - كما نلاحظ أن كابط يؤكد وجود الشيء في ذاته ثم يقول بعد ذلك أننا لا نعرف عن الشيء في ذاته أي شيء فكيف له أن يؤكد وجوده إذا كان لا يعرف عنه أي شيء؟ يقول برجسون^(٢) «وهي - نظرية كابط - تسلم بوجود الشيء بذاته ولكنها تزعم أننا لا نستطيع أن نعرف عنه شيئاً، فما يحق إذن نؤكد وجود هذا الشيء؟»^(٣).

د - أن الأشياء في ذاتها مجهولة تماماً بالنسبة لنا كما يرى كابط، ثم يعود ويصرح بأن لأشياء في ذاتها مختلفة تماماً عن الأشياء في ظاهرها وأنها شرط ضروري للتجربة وهذا تناقض.

ونتيجة هذه التناقضات ولم يؤدي إليه هذا القول من اللاأدرية «عمد تلاميذه إما إلى حذفه فلا يبقى إلا العمل وتصويره عند فحته، أو إلى دمجه مع العقل في وحدة واحدة فلا يبقى أيضاً إلا العقل وتصورات، وهذه هي

(١) لاشتراكه الطوبوي والعنف، هريديت بحلر، ص ٣٦

(٢) المنظور لمدع، هري برجسون، ص ١٨٧

التصورية أو المثالية هي أقصى تصوراتها عند هيكل»^(١).

٢ - ومن الميادين التي يؤدي فيها العقل دوراً بارزاً ميدان التشريع متمثلاً في عملية الاجتهاد للوصول إلى الأحكام الشرعية في الوقائع التي لم يرد بها نص صريح، واستنباط الأحكام والتشريع للحوادث المستجدة، واستخلاص المقاصد من النصوص والأحكام الشرعية، فالاجتهاد أمر ضروري لحفظ الشريعة؛ لأن لحوادث وانوارل كثيرة جداً، والنصوص لم تنص على كل حادثة معينة، وهنا يأتي دور لمجتهد ليطلق القواعد العامة والكنية على الحوادث، وهذه عمدة عقلية يتوصل من خلالها إلى درك الأحكام الشرعية، يقول الشاطبي: «الوقائع في الوجود لا تحصر؛ فلا يصح دخولها تحت الأدلة المحصورة، ولذلك احتج إلى فتح باب الاجتهاد من قياس وعمره»^(٢).

٣ - كما أن في استطاعة العقل أن يدرك حسن وقبح بعض الأخلاق والأفعال إدراكاً محملاً، أم تفاصيل ذلك فمرده إلى الوحي. يقول ابن القيم: «غاية العقل أن يدرك بالإجمال حسن ما أتى الشرع بتفضيله أو قبحه فيدركه لعقل

(١) مع ابنسرف، محمد ثاب بعدي، ص ١٧٥.

(٢) الموافقات، الشاطبي، ٥/٣٨.

جملة ويأتي الشرع بتفصيله وهذا كما أن العقل يدرك حس العدل وأما كون هذا الفعل المعين عدلاً أو ظلماً فهذا مما يحجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد»^(١).

رابعاً: الخبر:

يعتبر الخبر من مصادر المعرفة التي انفرد بها الإسلام عن بقية المذاهب السابقة، وهو أعم الطرق وأشملها لأنه «يتناول الكلبيات والمعينات والشاهد والعائب، فهو أعم وأشمل، لكن الحس والعين أتم أكمل»^(٢).

ولا يكون الخبر إلا بعد الحس والعقل، ولا يفيد إلا بمعدونتها، فالإنسان لا بد أن يحس ويعقل أمراً معيناً حتى يستطيع أن يخبر به غيره، يقول ابن تيمية: «لخبر أيضاً لا يفيد إلا مع الحس أو لعقل، فإن المخبر عنه، إن كان قد شوهد، كان قد علم بالحس، وإن لم يكن شوهد فلا بد أن يكون شوهد به بشيئه من بعض الوجوه، وإلا لم يعلم بالخبر شيء، فلا يفيد الخبر إلا بعد لحس والعقل، فكما أن العقل بعد لحس، فالخبر بعد العقل والحس»^(٣).

ومما يدخل في الخبر الوحي الذي هو علام الله نبي

(١) مفتاح در سعاده، ابن القيم، ٢/١١٧

(٢) درء تعارض عقل والنقل، ٣٢٤/٧

(٣) درء تعارض عقل والنقل، ابن حزم، ٣٢٥/٧

من أنبيائه بشرعه ودينه، فالوحي من أبرز مصادر المعرفة في الإسلام، والمعرفة لحاصلة عن طريقه معرفة يقينية يقيناً مطلقاً لكونه جزءاً من علم الله تعالى، وقد ذكر الله تعالى أهميته في اكتساب المعرفة وهداية لشريعة فقال: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَكُنْتُ وَلَا الْإِيمَنُ وَلَنْ يَجْعَلَ ثَوْرًا تَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (٥٢)

[الشورى ١٥٢].

وقد اختص الوحي بأنواع من المعارف في مجالات متعددة أحصفت فيها مصادر المعرفة الأخرى، إذ احس والعقل عاجزان بطبعتهما عن إدراك جميع الحقائق، ومن تلك المعارف التي اختص الوحي بها:

١ - الغيوب المحضة: وهي التي لا يمكن للإنسان أن يصل إليها بعقله، كسعي الجنة وعذاب النار وصفات الله تعالى الحصرية، فهذه أمور لا تُعلم إلا بنصر من الله تعالى ورسوله ﷺ، لكن هذا النوع تدخل فيه الدلالة العقلية من جهة ثبوت صدق نبي ﷺ بالدلائل والطرق العقلية الكثيرة، كحال النبي ﷺ وسيرته، وما أتى به من معجزات لا يقدر على الإتيان بمثلها غير الله تعالى، كذات ما تضمنه الوحي من معارف وعلوم كإخبار بالغيوب الماضية والمستقبلية وغيرها، فهذا تثبت البوة بهذه الدلائل وجب عقلاً قبول سائر

ما أحضر به من الأمور الغائبة، وبالتالي يصح نوحى مصدرأ يقينياً من مصادر المعرفة، يقول ابن تيمية: «إذا عرف أن العلوم الإلهية حقيقتها موجودة عند الأنبياء عليهم السلام، فيهم الصادقون المصدقون فيما يحبرون به من ذلك، وأن الواجب تنقي ذلك عنهم كان العلم بأن هذا يستمد من الرسول يمكن إثباته بما به يعلم أنه رسول، وإذا علم أنه رسول نعلم منه هذا المطلوب، كما إذا عرف أن علاج للمرضى يؤخذ من الأطباء، والاستفتاء يرجع فيه إلى المعصين، وأمر التقويم يرجع فيه إلى المقومين، فإذا عرف أن هذا طبيب، أو مف، أو مقوم، رجع إليه في ذلك»^(١)

٢ - تفاصيل الغيوب المتعلقة: فإن من الغيوب ما يمكن العلم بوجوده بالأدلة العقلية، كوجود الله تعالى، واسعة والمعد، لكن لا يهتدى إلى كيفية وحمايتها إلا بالوحي، يقول ابن تيمية: «العقل يقرر ما أحبرت به الرسل ويصدق له لكن بطريق الإحمال، وأما التفصيل فلا يهتدى إليه بمجرد العقل، بل سور لسوء فهمه مثلاً يثبت أن الخلق ماين للمخلوق، وأنه لا يجوز أن يكون محاباً له، ولا هو أيضاً غير مباين، ولا محايت، ولا داخل العالم ولا خارجه، كما يقوله هذا وهذا من يقوله من الحهمية المتفلسفة والمعتزلة

(١) المرجع السابق، ٣٠٨ - ٣٠٩.

ومن اتبعهما، والعقر أيضاً يثبت عدوه على مخلوقاته مع مباينته لها، لكن لا يهتدي إلى معرفته لعرش واستوائه عنده... فإن هذا التفصيل إنما يعلم بالسمع^(١).

٣ - التشريع : فإن البشر عاجزون عن وضع قوانين تكفل لهم حقوقهم وتحقق غاياتهم لأسباب متعددة، منها : «علية الهوى عندهم بحيث لا يمكن أن يكون الشريعة الشري محققاً للعدالة، ولوقع يشهد أن الساس يد شرعوا فيما يشرعون لمصالحهم لا لحق وعدن»^(٢).

وكما أن الوحي ثابت بالأدلة العقلية فهو كذلك متضمن لها، والدليل العملي قسم من منظومة الأدلة الشرعية وليس قسماً لها، ومصوص الوحي ليست مجرد أخبار فقط كما يدعي بعضهم، «بل الأمر ما عليه سلف الأمة، أهل لعلم والإيمان، من أن الله ﷻ بين من الأدلة العقلية لتي يُحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء قسره، وبهية ما يدكرونه جاء القرآن بخلاصته علي أحسن وجه»^(٣).

وقد تواردت أقوال أئمة لإسلام على تأكيد غنى الوحي بالأدلة العقلية، يقول ابن تيمية : «لأدلة العقلية والسمعية

(١) مسألة حدوث العالم، ابن تيمية، ص ١٠٤

(٢) المعرفة في الإسلام مصادر ومجالات، عبد الله الفي، ص ١٦٠.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ص ٢٨٦

متلازمة، كل منهم مستلزم صحة الآخر؛ فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أحبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي بها يعرف الله، وتوحيده، وصفاته، وصدق أنبيائه، ولكن من الناس من ظن أن لسمعيات ليس فيها عملي، والعمليات لا تتضمن السمعي، ثم افترقوا فمهم من رجع السمعيات، وطعن في العقلية، ومنهم من عكس، وكلا الصائفتين مقصر في المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية^(١).

ويقول: «والقرآن قد دل على الأدلة العملية التي بها يعرف الصانع وتوحيده وصفاته وصدق رسله وبها يعرف مكان المعاد، ففي القرآن من بيان أصول الدين التي تعلم مقدماتها بالعقل لصريح ما لا يوجد مثله في كلام أحد من الناس بل عامة ما يأتي به حذاق النظر من الأدلة العقلية يأتي لقرآن بحلاصتها وبما هو أحسن منها»^(٢).

ويقول أبو حامد الغزالي: «والدلالات الشرعة الصادرة عن الله اللطيف، الحبير، وعن رسوله الشير الندير، تقنع وتسكن النموس، وتغرس في القلوب الاعتقادات الصحيحة ابجازمة»^(٣).

(١) المرجع السابق، ٨، ٢٤ - ٢٥.

(٢) مجموع الفتاوى، ٨١، ١٢.

(٣) إلهام بنوام عن علم الكلام، العراقي، ص ٨٧.

ويقول ابن الوزير اليماني «كتب الله لا نخلو من
الرايين المحتاج إليها في أمر الدين»^(١).

إلى غير ذلك من الأقوال المؤكدة لعلى الوحي بالدلائل
العقلية المشتة لسائر أصول الاعتقاد، وتكفي في ذلك قراءة
القرآن الكريم والسنة النبوية للوقوف على هذه الحقيقة.

ومع تسليم علماء الإسلام بثبوت بصوص الكتاب
والسنة إلا أنه قد حصل من بعضهم تشكيك في دلالتها،
وأشهر من نظر لهذه المسألة لرازي إذ زعم أن الدليل
اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند ثبوت عشرة أمور، ووضع
قانوناً يسمى (لماون الكبي) يُحتكم إليه عند وقوع
التعارض بين العقل والنقل، وقد ألف ابن تيمية على إثر
هذه المسألة كتابه «درء تعارض العقل والنقل»، فبين فساد
وبطلان هذا القانون، وخلاصة الموقف المعرفي الصحيح
من هذه المسألة هو أنه لا تعارض بين العقل والنقل
لفطعيين، فإن التعارض بين الأمور القطعية أمر ممتنع لا
يمكن أن يوحد؛ لأن مصدرهما واحد وهو الله ﷻ، وأما
إن كان أحدهم قطعياً والآخر ظاهرياً فهناك يجب تقديم
القطعي منهما سواء كان نقلياً أم عقلياً، وأما إن كانا
ظاهريين فإنه يُصار إلى الترجيح بينهما، يقول ابن تيمية:

(١) إنبار الحق على الحق، ابن الوزير، ص ١١

«وحيث أنه لو تعارض دليلان قطعيان، وأحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين القيصين، وهو محال، من كل ما يعتقد تعرضه من الأدلائ التي تعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون للدليلا أو أحدهما غير قطعي، أو أن يكون مدلولاهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فبمتنع تعرض الدليين، وإن كان أحد الدليين المتعارضين قطعياً دون الآخر فإنه يجب تقديمه بانفاق اعتلاء، سواء كان هو لسمعي أو عقلي، وإن النظر لا يرفع اليقين، وأما إن كانا جميعاً ظنيين فإنه يصدر إلي طلب ترجيح أحدهما، فأيهما ترجح كان هو المقدم، سواء كان سمعياً أو عقلياً»^(١)

ويقول: «قوله إذا تعارض العقل والعقل: إما أن يريد به القطعيين، فلا سلم إمكان اتعارض حيث، وإما أن يريد به الظنيين، فالمقدم هو الراجح مطلقاً. وإما أن يريد به ما أحدهما قطعي، فالقطعي هو المقدم مطلقاً، وإذا قدر أن العقلي هو القصي كان تقديمه لكونه قطعياً، لا لكونه عقلياً، فعلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ»^(٢).

(١) ذكر تعرض العقل والعقل، بن بيمه، ٦٩/١

(٢) المرجع السابق، ٨٦/١ ٨٧

والخاص: أن انفصل منه القطعي ومنه الظني، وكذلك العقل منه القطعي ومنه الظني، ولا يتصور تعارض القطعي النقي مع القطعي العقلي، وأما إن تعارض القطعي النقي مع القطعي العقلي أو الظني لـنقي مع انقطعي العقلي فالمفهوم هو انقطعي منهما، يقول ابن تيمية: «كون الدليل عقلاً أو سمعاً ليس هو صفة تقنصي مدحاً ولا ذماً ولا صحة ولا فساد، بل ذلك بين الطريق الذي به عدم، وهو السمع أو العقل، وإن كان السمع لا بد معه من العقل، وكذلك كونه عقلياً أو بقدياً»^(١)

وللعقل وإن لم يدرك بعض الحقائق التي تأتي بها الوحي فإنه لا يحييها بمعنى به لا يحكم - استحالة وإمساك وحوده، والوحي قد يأتي بمحارب العقول أي ما يقصر العقل عن إدراكه، لكنه لا يأتي بمحالات العقول وهي الأمور التي يحكم العقل - استحالتها ومساغها، يقول ابن تيمية: «ولا يحوز أن يحزر أرسل بشيء يعلم بالعقل الصريح متناعه بل لا يحوز أن يحبروا بما لا يعلم بالعقل ثبوته فيخبرون بمحارات العقول لا بمحالات العقول ويجوز أن يكون في بعض ما يحزون به ما يعجز عقل بعض الناس عن فهمه وتصوره فإن العقول متفاوتة»^(٢)

(١) درء تعارض، ١٩٨، ١

(٢) بيان ليس المهمة، ص تيمية، ٨، ٢٣٣

واسشكال بعض نصوص الوحي لا يعارض ما قررناه سابقاً من استحالة التعارض؛ لأن هذه الاستشكالات راحة إما لعراة اللفظ، وإما لقلة العلم ونقص الفهم، وإما لعدم الجمع بين الأدلة، فإما من استكمل أدوت العلم وتدبره حق التدبر «تبين له أنه لا إشكال فيه إلا على من لم يتدبره»^(١).

والحاصل: أن العلاقة بين النقل والعقل علاقة توافق لا تعارض، فكل منهما مجاله الخاص به، وكلّ منهما مكمل للآخر «فالعقل لا يهدي إلى تفاصيل الشرعيات، والشرع تارة يأتي بتقرير ما استقر عليه العقل، وتارة تنبه العاقل وإظهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة، وتارة يتذكر العاقل حتى يتذكر ما فحده، وتارة بالتعميم وذلك في الشرعيات وتفصيل أحوال المعاد فالشرع نظام الاعتقادات لصحة والأفعال المستقيمة والدال على مصالح الدنـيا والآخرة ومن عدل عنه فقد ضلّ سواء السبيل»^(٢).

خامساً. أقسام الخبر.

ينقسم الخبر من حيث تعدد طرقه إلى قسمين:

١ - متواتر: وهو «ما يخبر به القوم الذين يبلغ عددهم حداً يعلم عند مشاهدتهم بمستقر العادة أن اتفاق

(١) مجموع الفتاوى، اس ٦٤، ٣٩٧.

(٢) مدارج القدس في مدارج معرفة النفس، العربي، ص ٥٨.

الكذب منهم محال، وأن النواظر منهم في مقدار الوقت الذي انشأ الخبر عنهم فيه متعذر، وأن ما أخبروا عنه لا يحوز دخول اللبس ولشبهة في مثله، وأن أسباب القهر والغلبة والأمور الداعية إلى الكذب منتفية عنهم، فمتى تواتر الخبر عن قوم هذه سبلهم قطع على صدقه، وأوجب وقوع العلم ضرورة^(١).

والعلم الحاصل عن الخبر المتواتر عدم يقيني، كما نقطع بوحود السلاسل العديدة مع أننا لم ندخلها، ووقوع الأحداث الماسة مع كونا لم شهدها.

٢ - آحاد: وهو «ما قصر عن صفة التواتر»^(٢)، وهو مفيد للعلم مع لقرائن ومثال ذلك: «أن الواحد من لو أحرق واحد من الناس بموت مريض كما يعلم أنه مشرف على الموت، ثم مررت بباب ذلك المريض، قرأت عليه تابوتاً أي: نعشاً، وصراحاً وعوبلاً داخل الدار، وانتهاك حريم: فلما تجزم بموت الشخص الذي أخبرنا بموته»^(٣).

وأم بالنسبة للإلهام فإنه من الطرق التي تحصل بها المعرفة، لكن لا على الطريقة التي سارت عليها الصوفية من

(١) الكفاية في علم الرواية، العدد ١٦، ص ١٦

(٢) الكفاية في علم الرواية، ص ١٦

(٣) شرح محصل الرواية، الطوسي، ٨٥، ٢

قطع العلائق الدنيوية والمواطنة على المجاهدات والرياضات حتى ظنوا أن ما حصل لهم من المعارف حقائق ربانية، يقول ابن الجوزي ردّاً على الغزالي: «ومن أين له أن الذي يسمعه نداء الحق، وأد الذي يشاهده خلال الربوبية، وما يؤسه أن يكون ما يحده من الوسوس والحيالات الفاسدة، وهذا الظاهر ممن يستعمل التقلل في المطعم فإنه يعذب عليه المايخوليا»^(١).

ولأجل ما حصل من انحراف في الإلهام، ولما كان المكشوف غير معصوم لا يؤمن عليه من الوقوع في الخطأ والرذل وضع العلماء عدة شروط حتى يكون طريقاً معبراً، وهذه لشروط، هي:

١ - أن لا يحالف الإلهام الحس والعقل والوحي، فإن حالف أحد هذه الطرق الثلاثة فإنه إلهام فاسد مردود لا يصح الاعتماد عليه، وذلك «كمن قل من القائلين بوحدة الوجود: إني أشهد بباطني وجوداً مطلقاً مجرداً عن الأسماء والصفات، لا اختصاص فيه ولا قيد التثنية»^(٢)، فهذا القول مخالف للعقل لأن كل موجود في الخارج لا يكون إلا منعيماً.

(١) تيسيس ييليس، بن الحوري، ص ٢٥٦.

(٢) الجواب الصحيح من بدل دير لمسيح، بن تيمية، ٣٩٧/٤.

وكثير من تلك المكاشفات التي تحصر لأهل
 الصوف خاصة العلة منهم مخالفة للكتاب والسنة، ولذلك
 اشترط أهل العلم أن يكون المعارف الحاصلة بهذا الطريق
 متوافقة مع لشرع، يقول ابن تيمية: «وأهل المكاشفات
 والمحاطات يصيبون تارة^(١) ويحصلون أخرى؛ كأهل النظر
 والاستدلال في موارد الاحتجاج؛ ولهذا وحب عندهم
 جميعهم أن يعصموا بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وأن يروا
 مواحيدهم ومشاهدتهم وآراءهم ومعقولاتهم بكتاب الله وسنة
 رسوله»^(٢)

ويصور الشاطبي: «هذه الأمور لا يصح أن تراعى
 وتعتبر، إلا بشرط أن لا نحرّم حكماً شرعياً ولا قاعدة دينية،
 فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكماً شرعياً ليس محققاً في
 نفسه، بل هو إما خيال أو وهم، وإما من لقاء الشيطان،
 وقد يخالطه ما هو حق وقد لا يخالطه»^(٣)

ويقول شوكتي: «ولا يجوز لموحي أن يعتقد في كل ما
 يقع له من الوقائع والمكاشفات أن ذلك كرامة من الله
 سبحانه، فقد يكون من تليس الشيطان ومكره، بل الواجب
 عليه أن يعرض أقواله وأفعاله على الكتاب والسنة، فإذا كانت

(١) مجموع لعاوي، ابن تيمية، ١١ ٦٥

(٢) المواقيت، الشاطبي، ٢٠٦/٢

موافقة لها فهي حق وصدق وكرامة من الله سبحانه، وإن كانت مخالفة لشيء من ذلك، فليعلم أنه محدوع ممكور به قد طمع منه الشيطان فببس عليه»^(١).

٢ - أن يكون الإلهام في الترجيح بين المباحات ومواطن الاشبهاء فقط، يقول السمعاني: «قال حمهور لعلماء: إنه خيال لا يجوز العمل به إلا عند فقد الصحيح كلها في باب ما أبيع عمه بغير علم»^(٢).

٣ - أن يقصر العلم الحاصر عن طريق الإلهام على نفسه ولا يتعداه إلى غيره، يقول العطار: «قوله: في حقه» أي: في حق الله دون غيره بذلك صرح الشيخ شهاب الدين السهروردي ومال إليه لتفتازاني»^(٣).

وبقودنا الحديث عن الإلهام إلى فيلسوف الفرنسي هنري برجسون الذي دلح في قيمه الحدس حتى لم يكن الاستدلال العقلي على العييات بحجة خطأ العقل، ولكنه غفل عن أن الحدس أيضاً لا يسلم من الوقوع في الخطأ، يقول ديورانت: «لقد هاجم برجسون العقل وأرادنا أن نأخذ بحكم بصيرة، وكان الأفضل منه أن يعقد أمه على

(١) فطر نوي على حديث نوي، شوكتي، ص ٢٣٤

(٢) قواعد الأدلة، السمعاني، ٣٤٨/٢

(٣) حاشية العطار على شرح الجلال لمحيي على جمع الحوامع، ٣٩٨/٢.

عقل أرقى وأوسع من البصيرة ، لأن لبصيرة الباطنية التي
عتمد عليها قد تخطئ كما تخطئ الحواس لخارجية .
كان من الأسب أن يذهب برحسون في بلاعته إلى الحد
من تطرف المذهب العقلي الذي أسرف في الاعتداد بالعقل
إسرافاً كبيراً ، ولكنه لم يصب في وضع لبصيرة مكان
العقل لأنه فعده هذا كمن يصحح أوهام الشباب بخرافات
الطفولة»^(١) .

(١) قصة المسفة ، ديورانت ، ص ٥٦٨ .

الفصل الثالث

طبيعة المعرفة

تقسم الموحودات إلى نوعين . موحودات مادية موجودة موضوعياً خارج وعي الإنسان ومستقلة عنه كالأشجار والجبال والمنازل وغير ذلك، وموجودات فكرية موحودة في وعي الإنسان كالرعبات والعواطف ولإرادة والرغبة وغير ذلك، فما هي الصلة بين النوعين؟ وأيهما هو المعطى الأول وأيهما المعطى الثاني؟ وهل هناك وحود موضوعي خارج الدهس ومستقل عنه؟ وما هي العلاقة بين الفكر والوجود؟ لقد انقسم الفلاسفة إلى معسكرين اثنين تحاه هذه المسألة، فهناك المعسكر المادي الذي يطلق أصحابه من الواقع المحسوس، ويقولون أن الواقع الحارحي الموضوعي الموحود مستقلاً عن إدراكه هو المعطى الأول، بمعنى أنه مصدر أحاسيسنا ونصوراتنا.

وهناك المعسكر المثالي الذي يقول أصحابه أن الفكر أو الوعي هو المعطى الأول والمادة هي المعطى الثاني، فيطلقون من الفكر لا المدة، وفي هذا المعسكر المثالي مذاهب متعددة، فهناك المثالية لواقعة عند أفلاصون الذي يرى أن الكميات موجودة في الخارج مستقلة عن أفرادها في عالم المثل وهذه المثل لا ندرك بل بالعقل وحده،

والمثالية انذتية عند ساركلبي الذي يرى أن العالم المادي ليس له وجود، وكل ما هالك هو الإحساسات والأفكار الموحودة في أذهاننا، وهالك المثالية المتعالية عند كايط الذي يرى أننا لا نرى سوى لمظاهر لا الأشياء في ذاتها، ورغم الاختلاف بين هذه المثاليات إلا أنه يمكن القول أن جميع المثاليين يتفقون على «أن وجود الأشياء لا يستقل عن وجود الكائن العقل الواعي بذاته، أو أن الأشياء على علاقة دائما بعض ما»^(١).

وسأعرض في هذا الفصل أهم المذاهب في هذه المسألة، ثم أحتم لمحت بيان الحق فيها

(١) نظرية ساركلبي عند مفكرين الإسلام وفلاسفة العرب المعاصرين، محمود

ريمان، ص ١٣٦

المبحث الأول

المذهب الواقعي

المذهب الواقعي هو المذهب الذي يرى بأن الأشياء توجد حارج أذهانتنا، وأن للعالم وجوده الموضوعي مستقل عن الفكر، فالمادة موجودة في الخارج سواء أدركها لذهن أم لا، فهي ليست بحاجة للذهن حتى توحد، ومعرفة العالم لخارجي معرفة مباشرة لا تحتاج إلى استدلال، وهذه الرؤية هي المعبرة عن الموقف المطري الطبيعي للإنسان، وتسمى بالواقعية الإدراكية أو الواقعية المباشرة أو الواقعية الساذجة

وتنقسم الواقعية إلى قسمين:

١ - الواقعية الساذجة. وهي التي ترى أن أفكارنا صور مطابقة للأشياء في الخارج، ولذهن أشبه بـ«الكاميرا»، ويعبر عن هذه الرؤية بـ«الموقف الطبيعي للإنسان» لأنها تمثل رؤية عممة الباس، وسميت بالساذجة لأنها تثق في المدركات الحسية ثقة مطلقة ولا تحصع ما يأتي إليها عن طريق الحس بلنفذ والتمكيز.

٢ - الواقعية النقدية: وهي التي ترى أننا ندرك الأشياء الموجودة في الخارج إدراكاً مباشراً لكما نمحصها في ضوء قوانين العلوم الطبيعية لأن الحواس أحياناً تقوم بحداها.

وبذلك تشترك الواقعتان فيما بينها في القول بأن للأشياء الخارجية وجوداً عيبياً مستقلاً عن العقل الذي يقوم بدراستها.

ومن أشهر من تبى هذا الموقف وانتصر له الفيلسوف الاسكتلندي توماس ريد (١٧٩٦م) الذي لحص رؤيته حول هذه المسألة في النقاط التالية.

١ - ندرك الأشياء المادية في العالم إدراكاً مباشراً دون وسيط فيما عدا استخدام الحواس.

٢ - هذه الأشياء موضوع أكثر من حاسة مثلاً ندرك المرتقاة بالنصر واللمس، أو باللمس والدوق.

٣ - لهذه الأشياء عمومية الإدراك بمعنى أنه حين يدرك عدة أفراد متضدة ما فإنهم يدركون شيئاً واحداً.

٤ - لا تمييز بين حقيقة الشيء وما يبدو لنا منه، فمظهره هو حقيقته، وحقيقته هي ما يبدو لنا منه.

٥ - للأشياء في العالم وجود مستقل عن وجود وعين

إدراكنا لها^(١)

فلو كان أماننا بترتقالة مثلاً سدرنا لونها عن طريق
البصر، ورائحتها عن طريق الأنف وهكذا، وإدراكها لا
يؤثر فيها، ولو دهننا وتركناها ورعاً ستكون موحودة، فهي
موجودة سواء أدركناها أم لا، وما ندركه من الترتقالة هو كل
حقيقتها.

وكذلك فعل فيسوف المعة حون سيرل في كتابه «العقل
وللغة والمجتمع» فقرر هذه الرؤية وانتصر لها ورد على
الاعتراضات الموجهة إليها.

ومن مؤيدي هذه النظرية أيضاً الماديون أتباع الفلسفة
الماركسية فإنهم يرون أن الأشياء موجودة وحوادثاً موضوعياً
خارج الدهن، وما في الدهن مجرد انعكاس وتناح للمادة،
والطبيعة أو المادة عندهم هي المعطى الأول، والوعي هو
المعطى الثاني المشتق من المادة، يقول ماركس (١٨٨٣م):
«إن طريقتي الديالكتيكية لا تختلف عن الطريقة الهيكلية من
حيث الأساس فحسب، بل هي ضده تماماً، فحركة المكنر
هذا لفكر الذي يشخصه هيغل ويطلق عليه اسم (الفكرة) هي
في نظره خالق الواقع وصانعه، وما الواقع إلا الشكل

(١) ينظر نظرية المعرفة عند معكري للإسلام وفلاسفة العرب بمعاييرهم.

محمود زيد، ص ٥٧

الحدوثي للمفكرة، أم في نظري فعلى العكس، ليست حركة الفكر سوى انعكاس الحركة الواقعية مقولة إلى دماغ الإنسان ومستقرة فيه»^(١).

ويقول لينين (١٩٢٤م). «لمادة هي ما يُنتج الإحساس، بالتأثير في أعضاء حواسنا، المادة هي الواقع الموضوعي المعطى لنا في الاحساسات»^(٢).

ويقول مؤكداً على أن الواقعية الساذجة والتي تعني لإقرار بوحود العالم مستقلاً عن إدراكنا له أمر أساسي في نظرية المعرفة عند أتباع المادية: «إن الواقعية الساذجة عند أي إنسان سليم لم يعيش في مستشفى المجانين أو لم يتعلم على يد الفلاسفة المثاليين تتلخص في كون الأشياء، البيئة، العالم توجد بصورة مستقلة عن إحساسنا، عن إدراكنا، عن أنا وعن الإنسان بوجه عام، إن تلك التجربة ذاتها - لا بمعنى الكلمة الماخي بل بمعنى الكلمة الإنساني - التي حلقت بها الاقتناع الثابت بأنه يوجد بصورة مستقلة عن أدس آخرون وليس مجرد مركبات إحساساتي بالعالني والمنخفض والأصفر والصلب الخ، هذه التجربة ذاتها تحقق اقتناعاً بأن الأشياء، العالم، البيئة، توجد بصورة مستقلة عن، إن

(١) «مادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ستاين، ص ١٩

(٢) «مادية والمذهب النقدي التجريبي»، لسن، ص ١٦٥

حساساتنا وإدراكنا ليست غير صورة عن العالم الخارجي،
وعني عن السيد أن الانعكاس لا يمكن أن يوحد بدون
المعكوس في حين أن المعكوس يوحد بصورة مستقنة عن
العاكس، وأن المادية نصع عن وعي في أساس نظرتها عن
المعرفة اقتنع الشرية السادج»^(١)

ويقول ستالين (١٩٥٣م): «خلاقاً للمثالية التي تؤكد أن
شعورنا وحده هو الموحود واقعياً، وأن العالم المادي،
والكائن، والطبيعة، لا توجد إلا في إدراكنا وإحساساتنا
وتحيلاتنا وتصوراتنا، تقوم المادية الفلسفية الماركسية على
مبدأ آخر وهو أن المادة والطبيعة والكائن هي حقيقة
موضوعية موحودة خارج الإدراك أو الشعور وبصورة مستقنة
عنه»^(٢).

والمقصود بالمادة عند الماديين هي الواقع الموضوعي
الخارجي المستقل عن الدهر، وهذا هو المفهوم المنسفي
للمادة، يقول لينين: «إن المادة مفولة فلسفية للإشارة إلى
الواقع الموضوعي الذي يُعطى للإنسان في إحساساته، والذي
يستنسخه، نصوره، انعكسه إحساساتنا، وهو موحود بصورة
مستقنة عنها»^(٣)

(١) محارث، سير، ٨١/٤ ٨٢

(٢) سادية اديانكييه والمادية الريحه، ستالين، ص ٤٣

(٣) المادية والساده السقي سحرية، سير، ص ١٤٦

وقد حط المثاليون بين مفهومين للمادة. المفهوم الفلسفي والمفهوم الفيزيائي، ولذلك سرعان ما أعلنوا مع الاكتشافات العلمية الحديثة في القرن التاسع عشر المتمثلة في تفكيك الحزيئات واكتشاف الإلكترون هزيمة المادية وتلاشيها، ولاشك أن هذا تشويه لمفهوم المادة الفلسفي الذي ذكرناه سابقاً، يقول أفلاسييف مبيح المفهوم الصحيح للمادة عند الماديين والخلط الذي وقع فيه المثاليون: «ينبغي التفرقة بين المادة كمفهوم فلسفي والصورة التي تعطيها العلوم الطبيعية عن العالم، أي المعارف عن تركيب وحالة وصفات الأنواع الحسية الملموسة بمادة، هذه المعارف التي تتوصل إليها العلوم الطبيعية في مجرى تطورها. ذلك أن هذه المعارف تتبدل وتتطور باستمرار، وأحياناً تتحطم من أساسها، غير أن هذا لا يزعزع واقعية وصحة المفهوم الفلسفي للمادة كواقع موضوعي يوجد خارج وعين، إن المثاليين عندما يحاولون «دحض» المادية يحلطون بشكر متعمد لمفهوم الفلسفي عن المادة بالمعارف التي تعطيها العلوم الطبيعية عن تركيب لأجسام معينة ويصورون تبدل هذه المعارف، أي التخلي عن القديمة، واستبدالها بجديدة أضط وأتقن باعتباره «زول» للمادة و«هزيمة» للماديين»^(١)

(١) أسس لفكرة الماركسية، د. سيف، ص ٣٤

ويسعى أن أنه إلى أنه على الرغم من شتراك واقعيين مع الماديين في إثبات اواقع الحارحي مستقلاً عن لدهر، لا أن المعرد القول بوجود لعالم الحارحي مستقلاً عن إدركنا به لا يجعلك مادياً... بالإضافة إلى هذا فقد أساء الفلاسفة كثيراً استخدام كلمة الواقعية، فعندما أنك تؤمن بأن شيئاً أو آخر واقعي فإنك تستطيع أن تسمي نفسك واقعياً، وبعض الفلاسفة يؤمنون بأن عالم الأشياء المادية ليس هو وحده لواقعي، بل هناك أيضاً حارج الرمان والمكان عالم واقعي من انقصايا الشاملة من حواهر الأشياء المجردة، ومن هنا فإنهم يسمون أنفسهم واقعيين، وآخرون يقولون إنه على الرغم من أنه لا يوجد شيء سوى الإدراكات الحسية في ذهننا فإن هذه الإدراكات واقعية، ومن هنا فهم يسمون أنفسهم واقعيين كذلك، وكل هذا يوضح كيف أن بعض الفلاسفة مخادعون جداً في اسخدامهم للكلمات^(١).

والمعرفة عند الماديين تبدأ من الإدراكات الحسية التي تستمد من هذه الواقع لمادي الموضوعي، "إن أعضاء الحواس هي بمثابة الطرق التي بواسطتها تصل المعارف عن العالم المحيط بنا إلى العقل المشري، إن تأثير العالم

(١) مدخل إلى امدية جدلية، امدية ولمهج الجدلي، موريس كورنورث.

الخارجي عييه يستتبع الاحساسات، إنا لا نستطيع معرفة أي شيء عن العالم المحيط بنا إلا عن طريق الاحساسات، وفي حالة فقدان عضو واحد فقط من أعضاء الحواس يستطيع الإنسان أن يسعير عنه حرنيا بالأعضاء الأخرى، ولكن إذا كان الإنسان محروما من جميع أعضاء لحواس فيه يكون عاجزا عن دراسة الواقع، إنه بكل بساطة لن يتمكن من معرفة أي شيء عن العالم، الإحساس هو نتيجة تأثير أشياء العالم الخارجي في أعضاء حواسنا" (١)

وقد اعترض على الموقف الطبيعي للإنسان بعدة اعتراضات أشهرها ما يلي:

١ - حجة خداع الحواس التي طرحها ديكارت ومن قبله السوفسطائيون وأفلاطون والتي مر ذكرها في مبحث إمكان المعرفة، فكثيراً ما يرى اشكل الذي تبدو عيه الأشياء لا يعبر دائماً عن شكل الأشياء كما هي عيه في الواقع، ويذكر أصحاب هذه الحجة عدداً من الأمثلة لخداع الحواس تعرض التأكيد على قصور الموقف الطبيعي للإنسان، ومن أمثلة خداع الحواس رؤية السراب، ورؤية عصا منكسرة داخل الماء، ومن أمثلتها أيضاً ما يسمى الخداعات البصرية الهندسية كخدع (مولر لاير)، وهو عبارة عن سهمين محتفي

(١) عرض مؤخر بمقدمة في كتيبة، بودوسسكوياحوب. ص ١٦٤

لاتجاه، حيث يبدو أن السهم ذو الرأسين المتناهين الذي في الأسفل أطول من السهم ذو الرأسين المتقاربين الذي في الأعلى مع أن طولهما واحد.



٢ - أن المعرفة إذا كانت صورة مطابقة للواقع الخارجي كما يقول الواقعيون فليس هناك طريقة أو معيار لتمييز الإدراك الصحيح من الإدراك الخادع، وهذه الحجة تسمى (الحجة من لوهم).

٣ - أن العلم التجريبي يظهر لنا صورة معاكسة تماماً لبصورة الساذجة للإنسان العادي، ولو أن العلماء المنرموا بهذه النظرة لما حصل التقدم العلمي، ونقبت بقول دائماً أن الأرض ثابتة، ولما اكتشفنا عالم الذرات والإلكترونات والحلاي وغيرها من لعوالم، فالعلم التجريبي دائماً ما يكذب نظرة الإنسان العادي، ومن أشهر من طرح هذا الاعتراض لويس وولسرت في كتابه «طبيعة العلم غير الطبيعية»، يقول: «وبشكل عام فإن الطريقة التي تعمل بها الطبيعة لا علاقة لها بممارستنا اليومية، وحتى حقيقة أن الأرض تدور حول الشمس نعرفها عن طريق الإعلام والتعليم وليس بالمدّة، وإثبات دوران الأرض حول الشمس عملية في منتهى الصعوبة، وكما أوضح برتراند رسل فإننا نبدأ بالواقعية

الساذجة بتصديق أن حقيقة الأشياء هي ما نراه، فحس نظر
أن الأخضر أخضر وأن الحجر صلب وأن الثلج بارد، ولكن
علم الفيرياء يعلمنا أن احضرار الحشائش وصلابة الأحجار
وسرودة الملح ليست هي ما نعرفه بممارستنا بل هي شيء
مختلف تماماً^(١).

وممن تسمى هذا الاعتراض رعيم الوصعية المظمية في
العالم العربي الدكتور ركي نجيب محمود، يقول: «لو تحدث
بعض العلم سيقول: إن المصدة التي تبدو للعين لمحردة شيئاً
وحداً إن هي في الحقيقة إلا كومه هائلة من الذرات الصغرى
التي لا تنفك متحركة متغيرة من أوضاع كهربيها»^(٢)

٤ - أن الإدراك عملية معقد تؤثر فيها عدة عوامل داخلية
داسة ترجع إلى الشخص المدرك، وخارجية ترجع إلى الشيء
المدرك، ومن العوامل الذاتية المؤثرة في عملية الإدراك:

أ - الأفكار المعتقدات المسبقة: فمعرفة للعالم
الخارجي تتوسط فيها دائماً وجهات نظر، وتؤثر فيها حملة
من الأمور المسبقة، كالانحياز إلى فكرة أو جماعة معينة،
فلا يوجد واقع مستقر عن المواقف والآراء ووجهات النظر،
وما دام الأمر كذلك فقد لا يكون هناك عالم واقعي، وهذه

(١) طبيعة العلم غير الطبيعية، لوبر ووسر ص ١٨

(٢) نحو فلسفة علمية، ركي نجيب محمود، ص ٢٧.

لمحاجة تسمى (المنطورية) أو (مذهب وجهة النظر)، فليس باستعانة أحد أن يصور الواقع مباشرة كما هو في ذاته، إنما تتم رؤيته من خلال ميول الناس الشخصية وتصوراتهم لمسقة

ب - التوقع : فنحن ندرك الأشياء الخارجية إدراكاً مطابقاً لتوقعاتنا لا كما هي في ذاتها، وكثير من الأشخاص يرون ما يتوقعون رؤيته ويسمعون ما يتوقعون سماعه، فالشخص الموحود في مكان مطمئن وتمتريه حالة خوف يرى عفاريت لأنه يتحيل رؤيتها، ولشخص الذي يعزم على الاستيقاظ في وقت معبر يسهل عليه سماع صوت المنبه . . . إلخ.

ج - الحالة النفسية للشخص المدرك : فإدراكنا للأشياء يتأثر بحالات الخوف والقلق والفرح والحزن، إذ يؤدي هذه الحالات النفسية إلى تفسير المدركات على نحو مخالف لما هي عليه في الواقع.

وهناك عوامل خارجية مؤثرة في عملية الإدراك أثبتت من قواسم الإدراك الحشائية التي تركز على المهام الكلية للأشياء الخارجية، والتي ترى أن عملية الإدراك لا تتم على نحو مباشر، وإنما تؤثر فيها بعض المبادئ بسموها مبادئ التنظيم الإدراكي يتم من خلالها فهم الأشياء، ومن هذه المبادئ.

أ - الصورة والخلفية : فكثيراً ما تحتلط على الشخص

المدرّك الصورة حلقيتها وبالتالي يكون لديه إدراك ناقص للشكل، ومن المادّح الموصّحة لهذا العامل ما تراه في شكل أدناه، فقد ترى أحياناً صورة كأس وتعتبر النور الأسود هو الخلفية، وقد ترى صورة وجهين معتبرا اللون الأبيض هو الخلفية، فبوع الصورة التي تراها تعتمد على ما تحدده من حلقية.



ب - مبدأ الإغلاق: فالشخص المدرّك يميل إلى إغلاق وإكمال الأشياء الناقصة للوصول إلى حالة الاستقرار الإدراكي وحتى يصبح للأشياء معنى، فالأشكال التي هي الأسهل غير مكتملة ومع ذلك تسعى إلى إكمالها فيدركها على أنها دائرة ومربع ومثلث.



ج - مبدأ التشابه: ومعنى هذا المبدأ أن الإنسان يميل

إلى إدراك الأشياء المتشابهة أكثر من الأشياء المتباينة، فهي
الشكل الثاني مدرك الدوائر الأفقية على نحو أسرع من الدوائر
العمودية



٥ - الحجة العائدة إلى فيلسوف لعلم الشهير توماس
كوان والتي حصلها أن هناك ثورات علمية هي التي تصنع
الواقع وتغيره، فالعلم لا يستمر على شكل تركمات معرفية،
ولس هو حفظ متصلاً بل هو ثورات علمية كل ثورة تحل
محل الأخرى، وكل ثورة لها سمودحها الخاص بها والمستمد
من نظرة جديدة إلى العالم، يقول: «إيه عندما تتغير
التراديعمات - أي: المادح - فإن العالم نفسه يتغير معها،
فالعلماء الذين بقودهم تراديعم حديد يتسبون أدوت حديدة
وينطرون في أمكة حديدة، وربما يكون الأكثر أهمية من ذلك
أن العلماء يرون خلال لثوراب أشياء جديدة ومختلفة عندما
ينطرون، وبأدوانهم المألوفة، في أمكة كدنوا قد بطروا إليها
من قبل، ويسدو الأمر كما لو أن المتحد المهني قد انتقل
فحاة إلى كوكب آخر ترى فيه الأشياء المألوفة في ضوء

مختلف، وترى معها أشياء غير مألوفة أيضاً، صعباً لم يحدث شيء من ذلك النوع فليس هناك انتقال جغرافي، ولا تنزال الأمور اليومية مستمرة خارج المحتر كعادتها، ومع ذلك فإن التعيير، في الراديغيات نحمل العلماء يرون عالم بحثهم المنشغلين فيه مختلفاً، وما دام لجوء العلماء إلى ذلك العالم لا يكون إلا من خلال ما يرونه ويفعلونه؛ فقد نرغب هي لقول إهم بعد حصول الثورة يستجيبون لعالم مختلف»^(١).

(١) في الثورات العنيفة، توماس كور، ص ٢٠٥

المبحث الثاني

نظرية المعطيات الحسية

لقد بررت عدة نظريات في مسألة طبيعة المعرفة تحاول أن تتجاوز الموقف الطبيعي للإنسان، ومن أشهر هذه النظريات: نظرية المعطيات الحسية التي تباها كثير من الفلاسفة على خلاف بينهم في بعض التفاصيل، ومن هؤلاء الفلاسفة ديكارت وجون لوك وباركلي وهيوم وكايط وبرتراند رسل، والجامع بينهم هو نزعهم المثالية لني تطبق من الوعي أو الفكر ونشأ في وجود العالم الخارجي وتطلب الأدلة على وجوده، وقولهم أننا لا نرى العالم الحقيقي ولا ندرك الأشياء المادية إدراكاً مباشراً، وإنما ندرك المعطيات الحسية فقط كسون والرائحة والطعم، وهذه المعطيات الحسية يسميها لوك لأفكار، ويسميها هيوم الانطباعات، ويسميها كايط النمشيات، فالمعطيات الحسية هي التي تُدرك إدراكاً مباشراً، ثم منهم من يعني وجود العالم الخارجي، ومنهم من يثبتته ويحول المعطيات الحسية دليلاً على وجوده،

وفي ما يلي بيان لهذه النظرية حسب صياغة كل فيلسوف:
أولاً: ديكارت:

بعد أن أثبت ديكارت (١٦٥٠م) وجود ذاته بكونه كائناً مفكراً «أنا أفكر إذن أنا موجود»، وأصبحت هي يقينه الأول، وأثبت وجود الله؛ انتقل إلى العالم الخارجي ليحقق منه أهو موجود أم لا؟ ثم سلم بوجوده، لكنه جعل معرفته معرفة استدلالية لا مباشرة، ودليده على وجود العالم الخارجي هو أن هناك أفكاراً في ذهنه معروضة عليه وخارجة عن إرادته، ولا بد لهذه الأفكار من علة، «ولما كان الله غير محادع، فليس جداً أنه لا يرسل إلي هذه الأفكار بنفسه ومباشرة، ولا بواسطة مخلوق، لا تكون حقيقتها مسطوبة فيه على جهة الصورة، بل على جهة الشرف فقط، فإنه لما لم يكن محني أي قوة أعرف بها أن ذلك كذلك، بل جعل هي ميلاً شديداً حذراً إلى الاعتقاد بأنها صادرة عن الأشياء الجسمانية، فليس أرى كيف يمكن إصراؤه من الخداع إذا كانت هذه الأفكار صادرة في الحقيقة عن شيء آخر أو كانت حادثة عن عدل أخرى غير الأشياء الجسمانية، وذن؛ فيجب أن نخلص إلى القول بأن لأشياء الجسمانية موجودة»^(١).

وقد ميز ديكارت بين نوعين من الصفات؛ صفات ثانوية

(١) تأملات في لعنه الأولى، ديكارت، ص ٢٥٢

وصفات أولية، فاصفات الثانوية راجعة إلى لذات لا إلى الأشياء، وقد كان غاليلو (١٦٤٢م) أول من ميز بين الصفات ثم تبعه بعد ذلك ديكارت، بقول غاليلو: «أقول الآن إنه كلما أدركت جوهر ماديّاً أو جسميّاً، أشعر مباشرة بالرجوع إلى التفكير فيه على أنه محدد. يتحد شكلاً بعينه، وأنه كبير الحجم أو صغيره نسبة إلى أشياء أخرى، ويوجد في زمان ومكان بعينهما، وأنه يكون في حال حركة أو سكون، يمس جسمًا أو آخر أو لا يمسّه، وهو واحد أو قليل أو كثير، ليس بمقدوري أن أخفيه معرولاً عن هذه الصروف، غير أن فكري لا يشعر أنه مدرم بأن يقر أنه من الضروري أن يكون هذا الشيء أبيض أو أحمر، مرّاً أو حلواً، يحدث صوتاً أو صامتاً، أو أن رائحته ركية أو نتنة، في عباب حواس ترشدنا، ماكان للعقل أو المخيلة أعربين أن يخصص إلى مثل هذه الكيفيات، لذا فإنني أعنقد أن المداقات ولروائح والألوان وما في حكمها ليست سوى أسماء للشيء المعني، ولا يقوم إلا في الوعي، ووهو ذلك إذا رحل بمخلوق الحي، فسوف نعدم كل هذه الكيفيات»^(١).

ثم بدأ من جاء بعدهما يردّ كبر عدد من الصفات إلى الذات، حتى أصبحت كل الصفات دائية عند بركلي، بقول:

(١) تفكر مدخل حاد إلى الفلسفة، مؤلف ملاكرب، ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

ديكارت: «والخواص الأخرى التي ندركها بوصوح هي جميع الأجسام كما بيّنا من قبل، اتضح أننا نعرفها على نحو يختلف كـ الاختلاف عن النحو الذي نعرف عليه ما هو اللود في الجسم نفسه أو الألم أو الرائحة أو الطعم أو أيّاً من الخواص التي قدت بوجود نسبتها إلى الحواس، فمع أن تأكدنا من وجود الجسم حين نرى شكله ليس أقل من تأكدنا من وجوده حين نرى لونه، إلا أن معرفتنا لخاصية الشكل فيه معرفة أكثر وصوحاً من معرفتنا للخاصية التي بها يبدو لنا ملوناً... واضح إذن أننا إذا قلنا لشخص: إننا ندرك ألواناً في الأجسام، فكأننا قلنا به: إننا ندرك في هذه الأجسام شيئاً نجهل طبيعته، ولكنه يحدث فينا إحساساً واضحاً حلياً يسمى بإحساس الألوان»^(١).

ويرى ديكارت أن كل ما نعرفه عن طريق الحواس هو طواهر الأشياء فقط، أما المعرفة الصحيحة للعالم الخارجي فتحصل عن طريق العقل وحده، ويصرب لذلك مثلاً فيقول: «فلنأخذ قطعة من شمع العسل، إنها حلوة المذاق، وذات رائحة ولون وشكل، وهي حامدة وباردة، ويمكن تدولها باليد الخ... فما الذي أعرفه بتميز في هذه القطعة من الشمع؟ أهـي جميع تلك الصفات التي تدرك بالدوق والشم والبصر

(١) ديكارت مادي الفلسفة، عثمان مبر، ص ٩٥.

والسمع واللمس؟ كلا لأننا إذا قربنا هذه الشمعة من النار
 غيرت جميع تلك الصفات، ومع ذلك أتصور أن الشمعة
 عنها ساقية، وإذا فالدني أعرفه بوضوح إنما هو أن الشمعة
 جسم ما محسوس، قد أحس من قبل في هذه الصور وأحس
 الآن في صور أخرى، لكن ما لدي أقصده حين أتصور أن
 الشمعة جسم؟ إنما أتصور أن هذه الشمعة ممتدة وتقبل أن
 تتشكل في صور مختلفة، لكن هذه الصفات ليست تتصور
 بواسطة المحبلة؛ لأنني حين أقول إن الشمعة ممتدة وتقبل أن
 تتشكل في صور مختلفة، إنما أقصد أن الشمعة يمكن أن
 تأخذ صوراً لا متناهية، ويمكن أن تتلقى تعبيرات لا متناهية
 تبعاً لامتدادها، لكن محبتي لا تستطيع أبداً أن تستعرض هذه
 الصور جميعاً ولا تستطيع أن تحيط بهذه التعبيرات جميعاً،
 وإذا؛ فهناك المفكرتان عن الامتداد والشكل - وهما وحدهما
 المفكرتان الواضحتان عن الشمعة - مفهومتان بالذهن وحده،
 وإدراك الشمعة أدنى إلى أن يكون لمحة من لمحات الذه
 من أن يكون إبصاراً أو لمساً، صحيح أننا نقول في لغتنا
 المألوفة إننا نضر الشمعة، ولا نقول إننا نحكم بأنها هي
 عينها؛ لأن لها لونها وشكلها، لكن هذه لأساليب من
 الكلام لا تثبت شيئاً، فإنا نقول أيضاً إننا نضر إنسان يمشي
 في الشارع، والحقيقة أن كل ما نراه هي قبعات ومعاطف من
 الممكن أن تكون موضوعه على آلات متحركة، ولكن مع

ذلك بحكم بأنها أنس، على أن من أريد الارتفاع عن مرتبة المعرفة العامة ينبغي عليه ألا يقف عند حد اتداعته العامة من أساليب الكلام، ويذكر؛ فمن المحقق أن واجبتنا ألا يتمسك لدى الحواس والخيال سسلاً إلى معرفة شيء معرفة جليلة متميزة^(١)

والساطر في فلسفة ديكارت سجد المثلثة طهرة فيها لأنه جعل الوحد الحارجي وجوداً مشكوكاً فيه وذهب ينصب الدليل على وجوده، وجعل الكوجيتو نقطة الانطلاق لاثبات وجود الذات ثم إثبات وجود الله وإثبات وجود العالم الحارجي

ثانياً: جون لوك:

جاء جون لوك (١٧٠٤م) خصم ديكارت، ونسب الكثير من أفكار ديكارت عن الدهر والإدراك الحسي وواقفه في التمييز بين الصفات، فرأى أن هناك نوعين من الصفات، صفات ثابتة يمكن تصور شيء بدونها، فهي ليست داية في الأشياء، ولا توحد في حقيقة الأشياء نفسها، بل هي مجرد تأثيرات قائمة فنيا كاللون والرائحة والطعم، وصفات أولية ملازمة للأشياء لا يمكن تصورهم بدونها ولا فصلها عنها.

(١) رسائل في الفلسفة الأولى، ديكارت، ص ٩١ - ٩١

وهي سمة في الأشياء بمعرل عن إدراك الإنسان، كالشكر
 ولصلاة والحركة والامتداد، وخصت المرتقلة مثلاً كاللون
 ولطعم ورائحة ذاتية ونسبية، أما الصفات الأولية كاللحم
 ولوزل والامتداد فهي موضوعية هي لرتقاله ويمكن قياسها
 علمياً، وهي ذلك بقول. «أفكرنا عن الصفات الأولية
 للأجسام هي أشبه وبماذج لصفات لموحودة وحوذاً حقيقياً
 في الأجسام بصفها، أما الأفكار لمانئة فينا من الصفات
 الشوية ففسس بينها وبين الحقيقة الخارجية شه على الإطلاق؛
 أي: أنه ليس في لأشياء بنفسها م يشه أفكارنا، بل إن هذه
 الأفكار بقببها فقط قوى في الأشياء نُحدث فينا تلك
 لأحاسس»^(١).

والعقل عند لوك لا يدرك لأشياء الخارجية بشكر
 مباشر، ولكنه يعرفها بواسطة صفاتها، وحلف هذه الصفات
 يكمن الجوهر الذي يكون حاملاً ومقوماً لها، فهناك شيء
 آخر غير الصفات، فهناك مثلاً جوهر المرتقلة وهناك صفات
 المرتقلة كاللون والطعم والرائحة، إلا أن هذا الجوهر عند
 لوك شيء غامض لا يمكن إدراكه، افترضه ليبرر رباط
 لصفات بعضها ببعض

(١) فسه بنسبه الحديث. ركي بحب محمود، ص ٢١٣

تسمى هذه النظرية التي تميز بين الصفات بـطورية الإدراك التمثيلية، وقد لقيت نقداً واسعاً من قبل باركلي الذي رد عليها في كتابه «المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس» كما سيأتي.

ثالثاً: باركلي:

وضع باركلي (١٧٥٣م) خلاصة فلسفته في كتاب «المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس»، وجعله على شكل حوار يدور بين هيلاس الذي يمثل المذهب المادي، وفيلونوس الممثل لرؤية باركلي، وهي طريقة قديمة استعملها أفلاطون في شرح فلسفته وفلسفة أستاذه سقراط، وسأحاول التفصيل في مذهب باركلي لكونه يمثل المرحلة المتطرفة من المثالية.

إن فلسفة باركلي تحمل أبعاداً دسيسة لأنها جاءت كردة فعل على تمشي الإلحاد ولمذهب لمادي الذي يرى أن المادة مستقلة عن الذات وأنها علة ومصدر الإحساسات، ورأى باركلي أن هذا لا يسبح مع فكرة الألوهية، وسعى إلى محاربة هذا النمط من التفكير ووضع مذهب يدعى يساهم في استرجاع سيادة الدين المسيحي، وهذا لا يكون إلا بالقول بأن الله هو العلة الحقيقية في الإدراك وأنه هو الذي يقوم بعرض الصور في العقل البشري.

بدأ باركلي فلسفته من حيث نتهى غاليليو وديكارت ولوك، الذين رأوا أن لفكر يدرك المعطيات الحسية مباشرة ثم عن طريقها يدرك الأشياء الخارجية، فاستنتج باركلي سبيحة لطبيعية لهذا الموقف وهي أنه إذا كان الأمر كذلك؛ أي: إذا كان الفكر لا يدرك مباشرة غير أفكاره وإحساساته التي هي ذاتية به وقائمة فيه فبماذا يستقي عالم المادة إذن؟، وهكذا وصل باركلي إلى المثالية لمنظرية، وأرجع جميع الصعد إلى الذات وقرر أن العالم يتكون من معطيات حسية ولا توحد أشياء مادية إطلاقاً، بل ما نظمه أشياء مادية ليست في حقيقتها إلا مجموعة من لأفكار، وقام بقدر فكرة الجوهر عند لوك.

فلا وجود عند باركلي إلا للواقع الذهني، والأشياء إنما توحد فيما وليس لها أي واقع خارج الذهن، فلا وجود للأشياء إلا من حيث كونها مدركة أو قائمة في الإدراك، وبالتالي لا تملك الاستقلال عن الذات المدركة لها، يقول: «والأشياء التي تدرك مباشرة هي الصور، والصور لا توجد في استقلال عن العقل، لذلك فإن وجودها قائم في كونها مدركة، ومعنى هذا أنه في الوقت الذي ندركها، لا يكون لديها أدنى شك في وجودها»^(١)

(١) المحاورات الثلاث بين هلاس وبيونوس جورج باركلي، ص ١٣٨

ويقول: «من لأراء اعريه شائعة المنتشرة بين الناس أن لبيوت والحداد والأطهار وكل شيء محسوس ذات وجود طبيعي أو واقعي حقيقي متميز عن كونها أشياء يدركها الفهم، ولكن هذا لمدى وإن شاع وقبل به الناس ووثقوا بصحته قد يكون مسألة تستدعي النظر في عرف من يتمكر فيه وقد بدرك عندئذ إن لم أكن مخطئاً أنه مبدأ يشتمل على تناقض ظاهراً، إذ ما هي هذه الأشياء التي سبق ذكرها وهي هي إلا أشياء يدركها بالحس؟ وماذا ندرك أو نحس سوى أفكارنا الخاصة بنا أو إحساساتنا؟ ثم أليس من الممكر أن يوحد أي شيء من هذه الأشياء أو توجد أي مجموعة منها دون أن نحس بها»^(١)

فمعنى كون الشيء موحوداً عند باركلي أن يكون قابلاً للإحساس، يقول: «حين أقول أن المكتب لدي كتب عليه يوحد، فإن هذا يعني أنني أراه وأشعر به، وإذا ما حرحت من عرفتني، فربي سأقول أن المكتب موحود، قاصداً بذلك أنني لو كنت في عرفتني، لكان بوسعي أن أدركه بحواسي»^(٢).

وما يسمى بالمادة ليس إلا هذه المعطيات، فالأشياء عنده موجودة ولا يسكرها، لكن هي موجودة على شكل

(١) نفسه، ص ١٢٦. برندان ونسور، ص ١٢٦.

(٢) المادة والمذهب النقدي تجريبي، ص ١٩.

معطيات حسية وليس لها أي حقيقة واقعية مادية خارج
لذهن. فالأشياء مجرد حرمة أو مجموعة من المعطيات
لحسية لا يكون به وجود إذا لم تكن هناك ذات تدركها،
يقول: «ليست الأشياء المحسوسة إذ لا مجموعة كثيرة من
لصفات الحسية المنفصلة بعضها عن البعض الآخر أو
لمشكلة»^(١).

ولتقريب مذهب دركني بصورة واضحة افترض أن
أمامك منصدة، إن كل ما تدركه من هذه المنصدة هو لون
معين وشكل معين وهيئة معينة وغيرها من الصفات، وليس
هناك حامل مادي لتلك المعطيات، وهذه المعطيات ليس لها
وجود إلا في ذهن.

وقد بنى باركلي مذهبه هذا على مقدمتين

المقدمة الأولى: الشك في نقل الحواس:

نقد كان التشكيك في عمل الحواس واحتلافها من
شخص لآخر هو نقطة البداية في المذهب المثالي، فقد جعل
دركني خطأ الحواس وحتلافها بين الناس دليلاً على نفي
وجود الأشياء الخارجية وجوداً موضوعياً مستقلاً عن الذات،
وبين أن الصفات لا توجد في الأشياء الخارجية بل هي
عقولنا، فقال: «إذا أصيب الشخص بمرض اصفراء عين

(١) المحاورات ثلاث من هلاس وفيلوبوس، باركلي، ص ٣٩.

جميع الأشياء ستبدو أمامه وكأن لونها 'صفر' . والمتبحة التي أريد أن أخلص إليها من هذا كله أنه يبدو أن جميع الألوان ليست إلا ألوان طهرية، وأن أي لون نراه لا يوجد قائم قيام واقعا في الأحسام بخارجية^(١)

ويقول: «سأبين لكم أن هذه الصفات لا توجد في الأشياء ولكن في ذهنا، سأخذ قطعة من القماش - تقولون أنها حمراء، هل هذا أكيد؟ أنتم تقولون أن الأحمر هو في القماش نفسه، هل هذا مؤكد؟ أنتم تعلمون أن هناك حيوانات لها عيون مختلفة عن عيوننا، ولا ترى هذا القماش أحمر، كذلك الإنسان المصاب باليرقان يراها صفراء، إذن من أي لون هي؟ يقولون هذا سببي! الأحمر إذن ليس في القماش ولكن في العين، أي: فينا . بكلمة واحدة إذا كان من الممكن لأشياء أن تكون في هذه اللحظة نفسها حمراء أو ثقيلة أو ساحبة للبعض، وعلى عكس ذلك تمام للآخرين، هذا يعني أننا صحية سراب، وإن الأشياء لا توجد إلا في ذهننا»^(٢).

وقد جاءت هذه الأمثلة في سبق رده على اعتراض وجه إليه حاصله أن حاسة البصر دليل على وجود الأشياء

(١) المحاورات لثلاث بين هلاس وفيلوبوس، ص ٥٤.

(٢) مدى أولية في الفلسفة، جورج بوير، ص ٣٨ - ٣٩.

المادية في الخارج، فالمسافة البصرية الفاصلة بيننا وبين الأشياء دليل على وجود هذه الأشياء مستقلة عنا، فشكك باركلي في حاسة البصر وقال أن الإدراك ابصري أمر سبي يحتلف من شخص لأخر، وألف لأجل الرد على هذا الاعتراض كتابه «نظرية جديدة في الإبصار».

واستدل أيضاً على نفي وجود العالم الخارجي باختلاف أحجام الأشياء بدءاً على بعدها وقربها منا، وقد جاء هذا الدليل في سياق رده على من قال أن صفة الحجم دليل على وجود الأشياء في الخارج، فالعين تدرك الشيء وتدرك أن له حجماً معيناً وهذا يعني أن الحجم قائم في الشيء الموجود في الخارج، يقول: «اقتراب من الشيء أو ابتعادنا عنه يؤثر في حجمه أو امتداده الذي نراه؛ لأن حجمه يبدو على مسافة ما عشرة أو مائة أمثال حجمه على مسافة أخرى، ألا يسع ذلك أن صفة الامتداد ليست قائمة في هذا شيء؟»^{١٩}

ويقول: «إذا كانت جميع الصفات المحسوسة كالحجم والشكل واللون... إلخ؛ أي: صوراً العينية تتغير دائماً تبعاً لكل تغير يطرأ على المسافة أو على حقل الإدراك أو على وسائل الحس، فكيف نقول إن ثمة شيئاً مادياً ثابتاً

(١) المحاورات الثلاث من هيلاس وملوبوس، ص ٦١.

فإذا كانت الأشياء عند بعض الأشخاص حمراء وعند غيرهم صفراء، أو كانت عند بعضهم باردة وعند غيرهم ساخنة فإن معنى ذلك أن الأشياء توجد في أدهان.

المقدمة الثانية: الفصل بين الأشياء وصفاتها ورد جميع الصفات إلى الذات:

إن كل ما ندركه عند باركني هو المعطيات الحسية فقط، وهذه المعطيات مشروطة بإدراكنا بها، وبأنه على ذلك لا يمكن إثبات وجود مادي موضوعي للأشياء، ولا يمكن أن يستدل بإدراكنا بالمعطيات الحسية على وجود حقائق خارجية مستقلة عن الدهر، وفي ذلك يقول: «الإحساس هو المعطى الوحيد الذي يمكنكم الوصول إليه، فأني حق قد تحشون حذف هذه الإحساسات عن ضمانة مادية؟... الوجود هو الإدراك، ونفس العالم شيء آخر سوى لإحساسات التي تتكون لدي عنه» (٢)

وهذه المعطيات الحسية كلها راجعة إلى الذات، فقد رفض باركلي تمييز ديكارت وجون لوك بين الصفات الأولية وبين الصفات الثانوية، لأننا لا نملك معياراً نستطيع من

(١) مرجع السابق ص ٩١

(٢) النظرية المادية في المعرفة، روحه حارودي، ص ٦

حلاله التمييز بسهولة، ولا يستطيع أن يتحيل امتدادا (وهو صفة
أولية) من دون لون (وهو صفة ثانوية) ففكره الامتداد في
الطولية مثلا لا يمكن تحييدها منفصلة عن فكرة اللون. ورأى
أن جميع الصفات هي إحساسات ذاتية، فهي ليست في
المواضيع وإنما في نحن، ونفى أن يكون لها وجودا
موضوعيا؛ لأن تمييز لونك؛ يعني. أن هناك أفكارا معلولة
لأشياء مادية، فالأفكار التي في العقل عند بركلي ليست
ناجمة عن تأثير الأشياء المادية، والصفات الثانوية كالحرارة
واللون والطعم ليس لها وجود في الأشياء المحسوسة بل هي
موجودة فينا، وكل مثل ذلك في الصفات الأولية كالامتداد
والشكل والصلابة فما ينطبق على صفات الثانوية ينطبق على
الصفات الأولية، وهكذا اكتملت عناصر الموقف المثالي
على يد بركلي.

وهذه الكيفيات ليس مصدرها المادة؛ لأن المادة لا
وجود لها عند بركلي وإذا كن كذلك فما هو مصدر تلك
المعصيات؟ إن مصدر تلك الكيفيات روح قوة خيرة حكمة
تستطيع أن تكون سببا لذلك كله وهو الله، فهو وحده لمبدع
لكل الأفكار، وهكذا نجد أن الله عند بركلي يؤدي نفس
الورق قريبا الذي تؤديه المادة عند لوك، فالله هو السبب غير
المدرَك لجميع المدركات، وهو الذي يدرك الأشياء في حال
عدم إدراكها، فلا ينزيم من عدم إدراكها ألا تكون

موجودة إذ هي مدركة بالنسبة له، وبهذا يصمم لها استمرارها، يقول: «إن الصور توجد وتنشأ في روح مطلق، مدام هذا أمر أشاهده يومياً لأنني أدرك في اليوم الواحد عدداً هائلاً من الصور، وأضم بعضها إلى البعض الآخر عن طريق رادتي ثم أقوم بعرضها على محبتي، ولكن بحسب أن نسيم بأن ماتتحة مخبتي من صور لا يكون في وضوح وقوة وحيوية وثبات الصور التي أدركها بالحس، وهي الصور التي يطبق عليها الأشياء الواقعة، ولنتيجة لهذا كله أن هناك عقلاً كينياً يؤثر في عقلي، وفي كل لحظة من اللحظات، بجميع الآثار الحسية التي أدركها، ولما كانت هذه الآثار تبدو أمامي منظمة متنوعة أستنتج أن مصدرها أو حائفاً لا بد أن يكون حكيماً، قوياً، خيراً، لا أستطيع الإحاطة به»^(١).

إذا كانت خدمة الدين والدفع عن الإيمان بالله وإثبات وجوده وفق النظرة لمسيحية ضد الإلحاد والمذهب المادي هو هدف باركني من فديته برمتها، يقول: «إذ كانت هذه المادى موهلة ويطر إليها على أنها صحيحة؛ فيستج عنها أن الإلحاد واشك قد دمرا كلياً في آن واحد، وأن المسائل لعامضة قد وصحت، والصعاب غير القابلة لحل تقريبا قد حلت، وأن الناس المعجبين بالمعارقات قد عادوا إلى الحس

(١) لمعجرات ثلاث بين هلاس وميوس، ص ١١٠

المشترك»^(١).

ومد تلك اللحظة التي أعلن فيها باركلي أن الوجود هو الإدراك «أكثر الفسفات المثالية من ألوانها لروحية ولا أدريه واستجيسة والعقلانية والانتقادية والظهرانية بل والوجودية دون أن تأتي بتعديل حاسم حقاً لحجة باركلي لا موضوع بلا ذات»^(٢).

رابعاً: ديفيد هيوم:

حاء هيوم (١٧٧٦م) وتبنى رأياً مماثلاً لرأي باركلي، فذهب إلى أنه لا وجود إلا للمعطيات الحسية، وهذه المعطيات ليس لها علة خارجية، وفي ذلك يقول: «إما تعتمد أن هذه المائدة التي نراها بيضاء، وسميها صلصة، هي موجودة بصرف النظر عن إدراكنا الحسي، وأنها شيء موجود خارج دهن الذي يدركها، فحسوراً لا يحلح عليها الوجود، وعسا لا يلغيه، إنها نحفظ وجودها وجوداً ثانياً وكاملاً ومستقلاً عن وضع الكائنات العاقلة التي تدركه بالحس أو نعتبره بالنظر، ولكن هذا لرأي الكلبي والبدئي الذي عليه كل الناس سرعان ما يتهاف أمام أخف فلسفات التي تعلمنا أن لا شيء يمكنه أن يكون حاضراً في الدهس إلا صورة أو

(١) مادي اوبه في الفلسفة، جورج مونتر، ص ٣٥.

(٢) اسطية سمادية في المعرفة، روجيه جارودي، ص ٧.

إدراك حسي... وليس من بسان عاقل يشك أبداً في أن
الوحدوت التي تعتبر إد بقر هذا أليب. وهديك الشجرة،
ليست إلا إدراكات حسية في الدهن»^(١)

فرعم تحاه هيوم استحيبي إلا انه «يفهم التجربة ذاتها
فهماً مثالياً، فما الواقع عنده إلا تيار من الانفعالات أو
الانطاعات، أما العبل المسببة لهذه الانفعالات فمجهولة
متعدرة على الإدراك، وليس لنا أن نعرف أبداً ما إذا كان
العالم لحارحي موجوداً أم لا»^(٢).

ونم يكتف هيوم بمواقفة باركلي في إنكار الجوهر
المادي، بل ذهب إلى أنعد من ذلك فأنكر وجود النفس
(الجوهر لروحي المتناهي) ووجود الله (الجوهر لروحي
اللامتناهي)، بناء على ما قرره سابقاً من أن كل فكرة لا
تكون إلا عن انطاع حسي. ولا بطاع حسي ندنا عن هذه
بحواهر ثلاثة على حد تعسره

خامساً: كانط.

الصوره الأخرى من المثالية بعدها عند إيمانويل كانط،
فإن كانط مر من نوعين من موضوعات المعرفة، هما:

(١) تحقيق في بدمر بشري، هيوم، ص ٩٤.

(٢) مؤد تاريخ بفسفه، جماعة من الأسانده السوفيات، ص ١٨٥.

١ - طواهر الأشياء . وهي موضوع إدراكنا الحسي المباشر .

٢ - والأشياء في ذاتها : وهي التي تقع وراء العالم الظاهري ، وهذا النوع مما لا يمكن إدراكه أو معرفته ، ولا يكون موضوع إدراك حسي لنا ولا نستطيع أن نطبق المقولات عليه ؛ لأن المقولات لا قيمة لها خارج العيان الحسي ، ولا يصح أن ننكر وجود الشيء في ذاته لمجرد أننا لا ندركه لأن صورته ممكنة مصفياً ولا تناقض فيه

وهذا القول «أن الأشياء في ذاتها غير قابلة للمعرفة هو قول مثالي المصممون ، لأن هذه الأشياء عند كايط تتبدى في نهاية المطاف أشياء متعالية أي موحودة خارج لزمان والمكان»^١

وتبحة لهذا التفريق حصر كايط الاستدلال العقلي في المدركات الحسية دون الميتافيزيقية ، فكل الميتافيزيقا عنده ما هي إلا محاولة للحصول على المعرفة من مقولات المفهم وحده ، والمقولات مقيدة بمحار الحرية الحسية ، ونتيجة لذلك أنكر الأدلة العقلية على وجود الله تعالى ، وعقد عدة فصول في كتابه نقد العقل المحض تلرد عليها وتزييفها ، فكل محاولة للبرهنة على وجود الله بالعقل عند كايط تعتبر عبثاً لا

١ - موضح تاريخ الفلسفة ، جمعة من الأسس السوفيت ، ص ٢٥٣

طائل منه، فالعقل مرتبط بالتجربة ولا يمكنه أن يتحاورها،
والشيء في ذاته يبقى بعيداً عن تناول الفحص النقدي.

وبعد أن استبعد العقل عن مجال الميتافيزيقا استدل
على وجوده تعالى بدليل لأخلاق، وفي ذلك يقول: «إني
أزعم أن كل المحاولات لاستعمال محض اعتباري للعقل
بصدد الإلهيات هي محاولات عقيمة كئيبة، وهي موحب
قومها الداخلي باطلة، ولا طائل تحبها، ومن جهة أخرى،
إن مبادئ استعماله الطبيعي لا تؤدي إلى أي إلهيات، وإنه
بالتالي إذا لم تتخذ القوانين لحلقية كأساس، أو إذا لم
نستخدمها كمرشد، فإنه لا يمكن أن يكون هناك أي إلهيات
للعقل، ذلك أن كل مبادئ الفاهمة لتأليفية هي ذات استعمال
محايث، في حين أن معرفة جوهر أسمى تستلزم استعمالاً
متجاوزاً ليست فاهمة معدة له»^(١)

والفرق بين مثالية كايظ ومثالية باركلي هو أن باركلي
يرى أن الأفكار هي الواقع لوحيد، بينما يرى كايظ أن هناك
عالم صواهر وراءه عالم يسمى عالم لأشياء في ذاتها لا
يمكننا أن نعرف عنه شيئاً، يقول كايظ مميراً بين مثالييه
الترنسندنتالية والمثاليات السدقه - مثاليه ديكارب وباركلي -
بأن هاتين لمثاليتين «تقرران إما أن يكون وجود الأشياء في

(١) نقد عقل المحضر، كايظ، ص ٣٨٩ - ٣٩٠.

لَمكان الخارجة علينا موضع شك ولا نقل ابهرن، أو أن يكون وجود هذه الأشياء خطأ ومحالاً غير ممكن، يشير كاسط بالنوع الأول من المثالية إلى موقف ديكارت ويسميه المثالية الاحتمالية، وبالنوع الثاني إلى موقف ساركلبي ويسميه المثالية التوكيدية^(١).

فكسب يحالف الموقف الطبيعي مرتين «مرة حين أكد أن الوجه المدرك للأشياء راجع إلى الذات ولا يمثل صفات موضوعية، ومرة حين أكد أن ما ندركه من الأشياء لا يستوعب كل ما فيها، بل إن لها طبيعة كمنة مخالفة لما ندركه»^(٢).

سادساً: برتراند رسل:

وممن ذهب إلى الفصل بين الأشياء ومعطياتها الحسية الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل (١٩٧٠م) ورأى أن الإدراك المباشر متعلق بالمعطيات الحسية فقط كاللون والطعم والرائحة والشكل وبحوه، أم الأشياء فهي موحودة لكسب لا ندركها إدراكاً مباشراً، والمعطيات الحسية لا يمكن الشك فيها لأننا ندركها إدراكاً مباشراً بخلاف لأشياء، وسبيل معرفة الأشياء هو كون المعطيات الحسية ظاهرة لا بد لها من

١٠ كسب وفلسفه نظريه، محمود بد، ص ٢٢٠.

(٢) نظرية معرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مؤاد ركوب، ص ٦٥.

سبب، وسببها هو الموضوعات المادية، فطاولة إنما أحصل على العلم بها عن طريق معرفة المعطيات الحسية، ويسمى معرفة المعطيات الحسية معرفة بالدراية، بينما يسمى معرفة الأشياء معرفة بالوصف، وفي ذلك يقول «معرفتي بالطاولة على أنها جسم فيزيائي ليست معرفة مباشرة، وهذا الأمر على ما هو عليه قدر عليه عن طريق الدراية بالبيانات الحسية التي تكون مطهر الطاولة، رأينا أنه من الممكن وبطريقة غير عشية التشكيك بما إذا كان هناك طاولة أصلاً، بينما من غير الممكن التشكيك بالبيانات الحسية، معرفتي بالطاولة هي من جسم لمعرفة لتي سنسميها المعرفة بالوصف فنقول: إن الطاولة ذلك الشيء الفيزيائي الذي يسبب كذا وكذا من بيانات حسية، هذا ما يصف الطاولة باستخدام البيانات الحسية، ولمعرفة أي شيء متعلق بالطاولة عديم معرفة لحقائق التي تربطه بالأشياء التي تتعرف عليها، علينا معرفة أن كذا وكذا من لبيانات الحسية سببها الشيء الفيزيائي، ليس هناك حالة ذهنية سنطيع بها أن نعي الطاولة مباشرة، حصيلة معرفتنا عن الطاولة هي فعلاً معرفة بالحقائق، وأن الشيء الحقيقي الذي هو الطاولة ليس معروفاً لنا على الإطلاق»^(١).

فهناك حرمه معطيات حسية يدركها الإنسان وهناك شيء

(١) مشكلات الفلسفة، ترجمة رسل، ص ٥٥ - ٥٦.

مادي يكمن حلف تلك المعصيات الحسية ويشكل المؤثر
الخارجي الذي يسبب هذه الإحساسات، فهذا المؤثر
الخارجي عنده ضروري لتفعيل المعصيات الحسية

وتحليل ما سبق ملاحظ أن الفلسفة من ديكارت إلى
روس كانت تسير نحو التصورية أو لمثالية، فمن هؤلاء
لفلسفة من جعل الفكر طريقاً إلى معرفة الأشياء كديكارت،
ومهم من ألقى الوجود الواقعي المادي للأشياء وألقى على
الأفكار فقط كماركسي، إلى غير ذلك من التيارات المثالية،
وما يجمعهم هو أنهم يبدؤون بالفكر قبل الأشياء ويعطون
لذات وعالية أكثر

المبحث الثالث

الفينومينولوجيا (الظاهراتية)

هناك من حاول أن يتجنب الانحياز إلى النظريتين السابقتين من حيث المبدأ وهو الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (١٩٣٨م) الذي تساءل في البداية هل نبدأ من هذا الواقع المائل أمام أم بدأ من لذات؟ لكنه بقدهما جميعاً وأراد وضع منهج جديد يحتويهما جميعاً يسمى بالمنهج الفينومينولوجي.

كان هوسرل يعترف بوجود العالم الخارجي لكنه أراد تفسير كيفية الوعي بهذا العالم، فأقام منهجه على الخطوات التالية:

١ - الإبوخية: الرد الفينومينولوجي المتعالي وتعليق الحكم:

إن أول ما يفعله هوسرل للوصول إلى هدفه هو وضع العالم الخارجي بين قوسين أي تعليق الحكم عليه مؤقتاً،

وهو ما يسميه (الإبوخية)، «الأتروحة أأتروحة الموقف الطبيعي نوضع أأرج العمل وبين قوسين»^(١)، واستبعاد الحكم على العالم الأأرجي تكون الأنا أو الوعي هو متمي من هذه العملية.

ويقصد هوسرل بكمة الرد «أض النظر عن كل ما هو أأرجي عرضي مؤقت بحث عن الكل الأهر أثاب، وبين هذا بواسطة تعليق الحكم على العالم مؤقتً ووضع بين قوسين... ويعني هوسرل بكمة المينومبولوجي أأرجي العالم بما فيه من موضوعات وأشياء مادية إلى أأرج طوهر أأرجة تبدو في الشعور وتكون مجلاً للإدراك الأأرجي أما كمة الأأرجي فإن هوسرل يقصد بها أن هذا أأرج يكشف عن الأنا الأأرجي الأأرج أأرج كل وجود، والأذي أأرجي الأأرجي الأأرجة على أأرج المأرجات بدلاً من الأنا الأأرجي الأأرجي الأذي أأرج فقط معاني الوقائع لأأرجة»^(٢).

ويهدف هوسرل من تعليق الحكم على العالم لأأرجي ووضع بين قوسين إلى «إأرة الأأرجة التي أأرج على الوعي وهي لأوقف الطبيعي، ففي هذا الموقف الطبيعي أأرجي أأرج دأته ويأرج في الأشياء وفي موضوعات العالم وفي

(١) فك مبهمة معم الأأرجات أأرج وستأرج أأرجة، أأرج هوسرل،

(٢) المينومبولوجي أأرج هوسرل، أأرج أأرج، ص ١٤٤

أفكاره عن هذه الموضوعات بحيث يتناهد عن ذاته ويغترب
ويغزو محارجاً عنها، وما دام الوعي مرتبطاً بالموقف
الطبيعي فإنه يكون في حالة سداجة واستسلام لوحود
الأشياء، ولا يبدأ الوعي في اسروداد ذاته بحق إلا إذا مارس
الرد الذي هو نوع من العزوف نخسر فيه العالم من أجل
كسبه من جديد^(١).

وبلاحظ من خلال هذه لعملية أن هوسرل يسلط نفس
الطريق الذي سلكه ديكارت وهو الشك المنهجي، إلا أن
الفرق بينهما أن ديكارت قد بالغ في الشك حتى أدى به إلى
نفي وجود كل شيء، بينما نجد هوسرل لا يسكر الواقع
الخارجي بما يعنق الحكم عليه فقط ليرى الماهية الموضوعية
وحدها، فهي مرحلة مؤقتة يعود فيها إلى الوعي، وفي أهمية
هذه العملية يقول هوسرل: «على كل فيلسوف جدي أن يبتدئ
بسوع من الإيسوحي الشككي الحدري الذي يضع مجموع
اقتناعاته إلى ذلك الحين موضع سؤال ويضع مسبقاً استعمالها
في إصدار أي حكم واتخاذ أي موقف إزاء صلاحيتها أو عدم
صلاحيتها، يحب على كل فيلسوف أن ينتهج على هذا النحو
مرة في حياته، وإذا لم يكن قد قام بذلك فعليه أن يقوم به

(١) نظرية المعرفة وموقف الطبعي للإنسان، فؤاد زكريا، ص ٧٥

الآن حتى لو كان قد أنشأ فلسفته الخاصة»^(١)

٢ - الرد الصوري الماهوي وإدراك الماهيات:

وبعد مرحلة الإبوحية يقوم هوسرل بعملية رد العالم الخارجي في صورته الطبيعية إلى عالم الشعور، فلا بد عنده أن تمر كل حقائق العالم الموضوعي الخارجي بالذات الإنسانية أو الشعور، لكي يقوم بعد ذلك بإدراك حقائقها الماهوية ووصفها، ثم تحقق بعد ذلك المعرفة الكلية الصحيحة التي تقوم على مبادئ يقينية

فوضع الحزيت بين قوسين وتعليق لحكم عليه مؤقتاً "يمهد الطريق لأن يصوم الأنا المتعالي بإدراك حقائقها الماهوية الموجودة في الشعور، والتي يعجز الأنا النفسي عن إدراكها بسبب طبعته لتجريبية المادية، خاصة أن الهدف الأساسي للفينومينولوجيا هو إدراك هذه الماهيات الكلية لثلاثة دور الوقائع الحزئية المتغيرة، وهو ما يتم تحقيقه في عملية الرد لصوري الماهوي"^(٢).

وبعد هذه لعمليات نجد أن الوعي منجه نحو العالم الخارجي لإدراكه، فإنه بدون إدراك العالم الخارجي لا يسمى

(١) أزمة العلوم لأورسنة دافنومبولوفا الترستنداسة، ديموند هوسرل ص ١٤١.

(٢) فينومينولوجيا عند هوسرل، ص ١٤٨ - ١٤٩.

وعما، فالوعي دائماً هو وعي شيء، والوعي المحرد لا وجود له، وهذا ما يسميه هوسرل بـ(القصدية)، والعالم الخارجي هو لهدف الذي يتجه إليه الشعور لما يمتلكه من خاصية لقصدية، والشعور أو الوعي هو الركيزة الأساسية التي يحل بها هوسرل المشكلة بين الانحاء المادي والانحاء المثالي.

ونستخلص مما سبق أن خروج هوسرل عن الموقف الطبيعي يحتنف عن المذاهب الأخرى من حيث كونه خروج احتيري يقوم به الفيلسوف بمحصر إرادته ليكشف وجهة نظر جديدة لا تشدى إلا بعد تعلق العالم الصيغي وتعطيل موقعنا الطبيعي الذي نعترف فيه بهذا العالم وتدمج فيه.

المبحث الرابع

الموقف الصحيح من طبيعة المعرفة

إن الموقف الصحيح من هذه المسألة الأساسية في الفلسفة هو إثبات الوجود الخارجي واعتباره مستقلاً عن الذهن، فلا يتوقف وجود العالم الخارجي على إدراكاتنا وتصوراتنا، بل هو موجود سواء أدركناه أم لا، بقول ابن تيمية: «ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستعية عن لا تكون تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها»^(١)

وهذا الواقع الخارجي مما يمكن الإحساس به، ولا وجود لموجود خارج الذهن لا يمكن الإحساس به، خلافاً لبعض الفلاسفة، التي أثبتت موجودات خارج الذهن لا يمكن أن يقع عليها الحس كالمثل الأفلاطونية والأشياء في ذاتها، عند كمنط وغير ذلك، ولذلك صوب ابن تيمية ما ذهب إليه السمنية في مناظرتهم مع لحهم من قولهم أد كل ما لا يقبل

(١) لود على سمطيين، ابن تيمية، ص ١١٣

الحس فليس بموجود، وخطأ مقالة الجهم في قوله بإمكان وجود موجود خارج الدهن لا يمكن أن يحس، ولم يقف معه لكونه ينتمي إلى نفس ديبته، لأن هذا الأصل الذي تبته جهم يقود إلى لوازم باطلة، ومناطرتهم مع جهم بن صفوان مشهورة معروفة ذكرها الإمام أحمد في الرد على الجهمية

فالصحيح أن الوقع الخارجي موجود ومستقل عن إدراكنا له، وهذا الواقع الخارجي يقبل الإحساس ومنه تبدأ المعرفة، يقول ابن تيمية: «العلم له طرق ومدارك وقوى باطنة وظاهرة في الإنسان، فإنه يحس الأشياء ويشهدها ثم يتخيلها ويتوهمها ويصبطها بعقله، ويقيس مدعاب على ما شهد»^(١).

وهكذا يرى انساق الرؤية المادية مع رؤية ابن سيمية في انطلاقه من الواقع لمحسوس، واعتباره أن الحقائق الخارجية مستعينة عنا، وأن تصوراتنا تابعة لتلك الحقائق، وتلك الحقائق الخارجية مما تقل المعرفة عن طريق الحس، خلاف لبعض الفلاسفة التي تثبت الحقائق لكنها تقول أنه يسحيل العدم بها.

كما أن الاعتقاد بوحود الأشياء الخارجية أمر بديهي ضروري لا يحتاج إلى استدلال، ولا يمكن الشك فيه. يقول توماس ريد مؤكداً استحالة إقامة الرهان على

(١) سان سيس الجهمية، ابن تيمية، ٤٣٤/١.

الوجود الواقعي للأشياء: «محل أن نصر السبب الذي من أحده بوقن بمدركات حواسنا وشعورنا وسائر قوائمه، إن هذا القيس قهره؛ إنه صوت الصيعة، وعبثاً نحاول معارضته، وإذا أردنا أن ننفذ إلى أبعد منه ونطلب إلى كل قوة من قوائمه السبب الذي يبرر ثقتها، وأن نعلق هذه الثقة إلى أن تدنيه، فيخشى أن تسوقنا هذه الحكمة المسرفة إلى الحنون»^(١).

وبناء على هذه الضرورة يجد الإنسان مضطراً للتعامل مع العالم الخارجي، فتعامل الإنسان مع العالم الخارجي يقدم الرهان على أن المثاليين هم واقعيون في الحياة اليومية وهذا يمثل مناقضة لما ذهبوا إليه، فمعيار الممارسة كما يسميه لينين دليل على وجود حقائق وأشياء خارجية، ولهذا فهو يتجه إلى تناول الغذاء الخارجي عندما يشعر بالجوع، ويتحرك نحو الأشياء الخارجية ليستفيد منها إذا أحس بالحرارة أو البرودة، ويفكر بالدفاع عندما يواجه عدواً أو أي خطر آخر... ولا تظن أن السوفسطائيين والمثاليين يسكون غير هذا اللون من السلوك، ولو أنهم تصرفوا بغير هذه الصورة لما استمرت حياتهم طويلاً، فإما أن يهلكوا من الجوع والعطش وإما أن تقضي عليهم قوة أخرى»^(٢).

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص ١٦٥

(٢) المذهب الجديد في تعميم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليردي، ٢٨٢/١

وهذا وحصلت تلك الحجة التي طرحت لدحض المذهب الواقعي أو الموقف الطبيعي للإنسان يرى أنها حجة ضعيفة لا تدعي الوجود الواقعي للأشياء، فحججه حجاج الحوسن التي نرى عليها باركلي مذهبه في نفي وجود الواقع الخارجي، وإن كانت تبين اختلاف صفات وتعارضها من شخص إلى آخر إلا أنه لا يمكن أن يستنتج من هذا الاختلاف أن الأشياء ليست موحدة وجوداً موضوعياً، فالنقاش هذا ليس متعلقاً بصفات الأشياء وخصائصها بل بوجودها، «إذ قال لي أحد الناس أنه يرى قطعة من القماش الأحمر صفراء، لا أستخلص من ذلك أن تلك البقعة لا توجد إلا في ذهن كل من، بل أستخلص من ذلك أن هذا الشخص مصاب بمرض، وإذا بدا لي قضيب مكسوراً إذا ما أدخل في الماء لا أستخلص من ذلك أن هذه الظاهرة لا توجد إلا في وعيي، بل على العكس أستخلص من ذلك أن انكسار الأشعة الضوئية في الماء ظاهرة موضوعية مستقلة عني»^(١)

والخطأ الذي وقع فيه باركلي وغيره من المثاليين هو اعتمادهم على الحالات الشاذة، مع أن هذه لطريقة تؤدي إلى التشكيك في لعقل أيضاً، فإن كثيراً من الناس يفكرون بطريقة خاطئة، ولا يستطيع أحد أن يلغي دور العقل لمجرد

(١) أصول فلسفة الماركسية، جورج بونتر وعي يس، ١٧٣/١

وقوعه في الحطأ، فعدم أن خطأ الحالات الشدة لا يعني إلغاء دور الحواس بالكلية، كما أنهم أخطأوا في فصل الحواس بعضها عن بعض، والصواب: أن العلاقة بين الحواس علاقته تكاملية يصل من خلال تعاونه فيما بينها إلى المعرفة اليقينية، فلو رأت العين العصب مكسورة داخل الماء مثلاً فإسي أصبح هذا الإدراك منمى العصا عن طريق اليد ثم أدرك بعد ذلك أنها غمر مكسورة.

وهكذا من خلال الممارسة العملية يكتشف الإنسان حطأ الحواس «فهي العمل في التطبيق يحوز الإنسان على كرم ماهو ممكن وضروري يتدقق ماتشير إليه أعضاء الحواس وبلوع جوهر الأمر والنفوذ إلى أعماق المظاهرات المدروسة، وفي المثل الذي أوردناه يكفي سحب المنعقة من الماء بغية البرهنة على أنها سديمة، وهكذا يرون أن الذي يحل مسألة إمكانية معرفة لعالم هو التطبيق، الشاط لعملي، الحياة»^(١).

يقول ابن خلدون مبنياً أهمية العمل والممارسة في اختيار صحة الإدراك: «لقد حل العمل للإنساني هذه الصعوبة قبل أن يحتلفها اتملسف الإنساني برمن طويل، اسرهان على وجود الكعكة في أكلها، ففي اللحظة التي يستعمل فيها شيئاً ما لأنفسا وفقاً للصمات التي نحسها فيه في هذه اللحظة

(١) عرض موخر للمدبة، الدالكشكية، بودوستيتك ويدجوت، ص ١٦١ - ١٦٢

بالذات نمتحن منحنياً لا خطأ فيه صحة أو عدم صحة
احساسنا الحسية، فإذا كمت هذه الإحساسات خاطئة؛ كان
رأيت في إمكانية استعمال الشيء المعني خطأ أيضاً، وكان
لا بد من أن تؤدي كل محاولة لمثل هذه الاستعمال إلى
الإخفاق، ولكن إذا نجح في بلوغ هدفها، إذا تبين لنا أن
الشيء ينطبق على فكرتنا عنه وأنه يعطي النتيجة التي توقعناها
من استعماله كان ذلك الدليل الإيجابي على أن احساسنا
بالشيء وصفاته تنطبق ضمن هذه الحدود على الواقع القائم
خارجاً عنا، وحين يرى بالعكس أما أخطاءاً فيجب أن نعرف بعد
وقت قصير على الأغلب كيف نكتشف سبب هذا الخطأ؛
فمحدد أن الاحساس الذي كان أساس امتحاننا إما أنه كان
محدد نفسه سطحياً وغير كامل، وإما أنه كان مرتبطاً بنتائج
احساسات أخرى على نحو لا يبرره الواقع، وهذا ما نسميه
بالقياس الفاسد، وما دما بطور حواسنا ونستخدمها على نحو
صحيح وما دما نحصر نشاطنا في الحدود التي رسمتها
احساساتنا لحاصلة والمستخدمة على نحو صحيح فيجب سحر
دائماً أن نجاح أعمالنا يقدم لبرهان على تطبيق احساسات مع
الطبيعة الموضوعية للأشياء المحسوسة»^(١).

وأما ما ذكره من أنه إذ كانت المعرفة صورة مطابقة

(١) الاشتراك لطوانية والاشتراف العينية، الجزء ١ ص ١٥

لما في الخارج فلا يوجد حينئذ معيار واضح نعيّز به بين الإدراك الصحيح والإدراك الخادع فغير صحيح؛ لأن المعيار الذي نعيّز به بينهما هو ضرورة توفر الشروط التي تجعل من الإدراك الحسي مطابقاً للواقع، كعدم تغير الواقع الموضوعي، وكسلامة الحواس من المرض، وتعاونها في ما بينها، فإذا ما توفرت هذه الشروط فإن الإدراك يكون صحيحاً مطابقاً للواقع.

وأم تشكيكهم في الواقع الخارجي بدليل اختلاف الصورة التي يقدمها لنا العلم عن الصورة التي يعطينا إياها الموقف الطبيعي، فيقال لهم: إن الصورة صحيحة حسب كل مجال، فكل صورة مستقلة عن الصورة الأخرى ولكل صورة أيضاً وظيفتها وميدانها الخاص بها، فلا يصح إبطال نظرية الإنسان العادي لكونها عاجزة عن أداء وظيفة المجال الآخر. وإذا انتقلنا إلى النظرية الأخرى من نظريات الإدراك الحسي وهي نظرية المعطيات الحسية سنرى تفرق جون لوك وغيره بين الصفات الأولية والثانوية، وهذا التفرق منهم مجرد تحكم ودعوى لا دليل عليها، بل الصفات الأولية والثانوية لا ينفك بعضها عن بعض وهذا عين الانتقاد الذي وجهه ساركللي إلى جون لوك، فكل جسم ممتد لا بد أن تتصور أن له لوناً معيناً، وفي ذلك يقول: «ليس في مقدوري أن أكون أية فكرة عن جسم ممتد ومتحرك، إذ لا بد أن

أتصور أن له لواءاً ما وكفية حسية ما، من لمعترف به أنها غير موجودة إلا في العقل فقط، وباحصر فإن الامتداد والشكل والحركة كصفات سرعه من جميع الكيفيات الأخرى أمر لا يمكن صوره ومن ثم فحينما توحد الكيفيات لحسيه الأخرى لا بد أن توحد هذه الكيفيات أيضاً في العقل وليس في أي مكان آخر كما يجب أن نعلم^(١)، إلا أن داركني لم يرجع إلى الموقف الطبيعي للإنسان بل ارتقى إلى درجة أعلى ووحد بين الصفات وقام بردها جميعاً إلى الذات، ونكر الوجود لخرجي الموضوعي للأشياء، وسميت مثاليته (المثالية الذاتية)

وقد أرجع داركني كما في المقدمة اثباتية جميع الصفات إلى الذات وربط وجود الأشياء بإدراكها مع أن إدراك الشيء لا يعتمد على إرادتها، وبالتالي فوجودها منحقق سواء أدركناه أم لا، وقد أدرك داركني هذه الصعوبة فقال: «قأبماً كانت القوة التي أمتلكها على أفكارى الخاصة، فإني أحد الأفكار التي تدرك فعلاً بالحس غير معتمدة على إرادتي على هذا النحو، إذا ليس في مقدوري عندما أفتح عيني في رابعة النهار أن أختار بين الرؤية وعدم الرؤية أو أن أحدد الأشياء التي يقع عليها

(١) رود النسفه بحديثه، ريشارد شاحب، ص ١٨٤

نصري، فالصورة المنصبة في هذه الحالة ليست من صنع
إرادتي».

إلا أن باركلي يتمسك بموقفه ويحيب عن تلك الصعوبة
بقوله: «ولا بد إذن أن تكون هناك إرادة أو روح أخرى هي
التي تحدثها، هذه الروح الأخرى هي كما نعرف، الروح
للإلهة»^(١).

ومع ذلك؛ فإنه يكفي في الرد على باركلي أن سبب أن
رأيه مصادم لأمر ضروري لا سبيل إلى الشك فيه ولا إقامة
سرها عنده، فطريق معرفته كما قررنا سابقا هو الإدراك
المباشر، وعمدة التدبر على الأمور الضرورية واردة على ما
ساقصها عملية شاقة فيها تعذيب للنفس بلا طائل، وهذا
شأن كل ما يعارض الديهيات، ولذلك يكتفى في الأمور
الديهية ببيان ضرورتها، يقول من تيمية: «وكثير من هذه
الشبه سوفسطائية يعسر على كثير من الناس - أو أكثرهم -
حلها، ويبد وجه فسادها، وإنما يعتصمون في ردها بأن هذا
قدح فيم علم بالحس أو لضرورة فلا يستحق الجواب،
فيكون حواشيهم عنها أنها معارضة للأمر المعلوم الذي لا ريب
فيه، فيعلم أنها باطلة من حيث الحمله، وإن لم يذكر بطلانها
على وجه التفصيل، ولو قال قائل: هذه الأمور المعلوم لا

(١) نصرته بنعرة والسوفسطائية لصفي الإنسان، مؤد ذكرها، ص ٨٦

ثبتت إلا بالجواب عما يعارضها من الحجج السوفسطائية، لم يثبت لأحد علم بشيء من الأشياء، إذ لا نهديه لما يقوم نفوس بعض الناس من الحجج السوفسطائية»^(١).

وفي إطار سعي حود سيرل إلى تبين ضرورة وجود الواقع الخارجي واستقلاله عن الذات وصعوبة الاستدلال عليه عفا في كتابه «بناء الواقع الاجتماعي من الطبيعة إلى الثقافة» فصلاً بعنوان: (هل يمكن أن يوجد دليل يثبت وجود الواقعية الخارجية؟) وذكر فيه أن أي محاولة للتدليل والبرهنة على وجود الواقع مستقلة عنا تشبه محاولة البرهنة على وجود العقل، فكل محاولة لتقديم الأدلة على وجود العقل تفتضي سلباً وجود العقل، وأي محاولة لإثبات الواقع الخارجي سيكون من هذا النقيض.

ويرى سيرل أن الواقعية الخارجية ليست مجرد رأي فلسفي أو وجهة نظر بل هي رأي أساسي للعقلانية، فهذه الواقعية هي التي تفسح المجال أمام إمكانية وضع نظريات في العلم والفلسفة، وفي ذلك يقول «لست الواقعية الخارجية نظرية، ووجود عالم في الخارج ليس رأياً أمسك به، بل هو بالأحرى الإطار الضروري لإمكانية تسي أي رأي أو نظرية عن وجود أشياء مثل حركات الأجرام والكواكب، حين

(١) درء المعارض، ص ٢٥٤، ٢٥٤/٥

تحدث عن مرايا نظرية معينة، مثل مركزية الشمس في النظام الشمسي، لا بد لك أن تسلم بوحود طريقة معينة توجد فيها الأشياء واقعياً فعلاً، وإلا فلن يبدأ النقاش... تستطيع إحملاً أن تقطع برأي عني نحو حاسم في قضية مثل قضية نظرية الارتقاء الداروينية، لكنك لا تستطيع أن تقصع برأي بالطريقة نفسها في قضية مثل وجود العالم الواقعي؛ لأن أي قطع من هذا النوع يمتص مسبقاً وجود العالم الواقعي، وهذا لا يعني أن الواقعية نظرية لا يمكن الرهنة عليها، بل يعني بالأحرى أن الواقعية ليست نظرية على الإطلاق بل هي الإطار الذي يمكن فيه تكوين النظريات^(١).

وَمَا مَ ذَهَبَ إِلَيْهِ رَسَلُ مِنَ الْفَصْلِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ
وَلَمُعْطِيَاتِ الْحَسِيَّةِ، ثُمَّ قَوْلُهُ أَنَّ نَدْرَكَ الْمَعْطِيَاتِ الْحَسِيَّةِ
إِدْرَاكَ مَبْشَرًا ثُمَّ نَسْتَدِلُّ بِهَا عَلَى الْوُجُودِ الْمَادِيِّ لِلْأَشْيَاءِ
بِاعْتِبَارِهِ سِمًا لَتِلْكَ الْمَعْطِيَاتِ فَعِيرٌ صَحِيحٌ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ
بِوُجُودِ عِلَاقَةٍ عَمِيَّةٍ بَيْنَ شَيْئَيْنِ يَنْطَلِبُ إِدْرَاكَ لِكُلِّ الطَّرْفَيْنِ
(السَّبَبُ وَالْمُسَبَّبُ) وَنَدْرَكَ أَنَّ هُنَاكَ تَلَارِمًا مَطْرُودًا بَيْنَهُمَا

وبعد أن انتهينا من عرض نظرية المعطيات الحسية انتقل إلى الظاهراتية عند هوسرل ورأينا أنه قد أراد اتوسط بين المادية والمثالية، إلا أنه انحاز في النهاية إلى المثالية؛

(١) لغز واللغة والمجتمع، جون سيرل، ص ٥٧

لأنه ذهب إلى أن موضوعات العالم ترجع إلى الذات، «فوجود الأنا هو الحقيقة، الأساسية والأولى، وما وجود العالم إلا مشتقاً منها، كما أنها هي التي تعطي للعالم واقعته بالنسبة لي، وهي واقعية ترجع إلى واقعيتي أنا لمطابقة، ويصل هوسرل إلى حد القول بأن الآن هي التي تضع العالم مكرراً بذلك الفكره نفسها التي ظهرت لدى فشه وشليج»^(١)

فهوسرل يدعو للرجوع إلى الذات باعتبار أنها مصدر جميع الحقائق اليقينية ومختلف المعاني لصحيحة التي تستمد منها الموجودات لأخرى في العالم الواقعي شرعية وجودها، «فلمكر في نظره - أي هوسرل - أيضاً هو المكون للعالم وبما أنه لا يوجد أي سبب لكي يتعدد الأنا العقلي الصنف إلى ذوات مختلفة تسحب على سح عديدة فهو يصيف بتواضع إن ظاهر وحدانية الذات بسدد رغم أنه يبقى صحيحاً أن كل ما هو موجود بالنسبة لي لا يمكن أن يستقي معناه الوجودي إلا من ذاتي، هي ذاته وعيني»^(٢).

هذا ما يتعلق بالوجود الحارحي، أما بالنسبة للوجود الذهني فإنه يتميز عنه بأنه أوسع من الوجود الحارحي، فإن الدهن يستطيع تركيب أمور لا وجود لها في الخارج، لكن

(١) نظرية المعرفة بين كانت وهوسرل، شرف مفصود، ص ٣٧٤

(٢) النظرية لمادية في معرفة، روجيه حاروتي، ص ٩

هذه الأمور المركبة لا بد أن تعلم أولاً عن طريق الحس،
كمن تصور حصاناً ذو أحنحة، فإنه لا بد أن يكون قد شهد
حصاناً في الخارج، وشاهد طيراً في الخارج ثم ركب
بينهما، يقول ابن تيمية: «إن تصور الذهنية أوسع من الحقائق
الخارجية، فإنها تشمل الموجود والمعدوم والممتنع
والمقدرات»^(١).

ويقول الشيخ العطار: «ونصوا على أن الوجود الذهني
أوسع دائرة من الوجود الخارجي فإن للذهن يتصور كل
شيء»^(٢).

لكن أقول بأن الوجود الذهني أوسع من الوجود
الخارجي لا يعني ذلك أن كل ما تصوره الذهن يوجد متحققاً
في الخارج لأنه ليس هناك تلام بين الإمكان الذهني
والوجود الخارجي، فما يقوم في الذهن لا بد أن يكون عن
طريق الحس، يقول ابن تيمية: «ولكن طائفة من أهل الجدل
الاطل والحكمة السوفسطائية يستدلون على إمكان الشيء في
الخارج بإمكانه في الذهن كما يوحد مثل ذلك في كلام كثير
من أهل الكلام والفلسفة»^(٣).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية، ١٦٣/٢.

(٢) حاشية عطار على شرح الحلال المحيي على جمع الجوامع، ٣٥٨، ١.

(٣) درر المعارض، ابن تيمية، ٣٦٥/٣.

ويقول «الإمكان الخارجي يعرف بالوحد لا بمجرد
عدم العلم بالامتناع»^(١).

والوحد الذهني يكون حزنياً و كلياً بخلاف الوجود
الحارحي فإنه لا يكون إلا جريئاً، وذلك لأن الحس كما
قرباً سابقاً لا يدرك إلا الجريئيات فقط

(١) مجموع الفتاوى، اس سبعة، ٢٩٨/٣

الخاتمة

في ختام هذا الكتاب يمكن أن نلخص أهم النتائج التالية:

- اتضح لنا أهمية نظرية المعرفة كمبحث فلسفي يقيم عليه كل مذهب رؤاه وتصوراتهِ تجاه الكون، ومن هنا وجب على كل مهتم أن يتعرف على تلك الأصول والأسس المعرفية أثناء بحثه الفلسفي.

- أن أفلاطون كان أول من تعرض لببحث مفهوم المعرفة وذلك في محاورة ثياتيتوس، وبعد أن استقر تعريف المعرفة على أنها (الاعتقاد الصادق المسوغ) جاء جيتير في القرن العشرين وأثار عدة إشكالات حول هذا التعريف.

- أن كتب المتقدمين لم تكن تخلو من مباحث نظرية المعرفة إلا أن تلك الكتب كانت تفتقد للترتيب والاستيعاب، ولم يتوسع البحث فيها إلا في العصر الحديث.

- تبين لنا أن الاتجاه الغالب في الفلسفة هو الإقرار بوجود الحقيقة وإمكان الوصول إليها، إلا أن بعض من أقروا بالحقيقة قد أنكروا بعض أبواب المعرفة، كإنكار الواقع الخارجي الموضوعي، وإنكار العلية، وغير ذلك.

- بعد أن أقر هؤلاء بإمكان المعرفة اختلفوا في طريق الوصول إليها على مذاهب شتى، فمنهم من اعتمد الحس وأنكر الدور الإيجابي للعقل، ومنهم من اعتمد العقل وقال بوجود معارف قبلية غير مشتقة من التجربة، وشكك في المعارف المنقولة عن الحواس، ومنهم من اعتمد الحدس والكشف للوصول إلى اليقين وذلك بعد تفريغ القلب من الشواغل، وبعد أن استعرضنا هذه المذاهب خصصنا فصلاً لبيان الموقف الصحيح في هذه المسألة وقررنا أن العقل ليس فيه شيء من المعارف القبلية وأن المعرفة تبتدئ من الحواس، ثم يعمل العقل بعد ذلك وفق خواصه التي خصه الله بها.

- وفي مبحث طبيعة المعرفة رأينا أن الفلاسفة اختلفوا إلى تيارين اثنين في مسألة الأولوية في العالم، هل هي للوجود، للمادة؟ أم للوعي، للفكر؟ ورأينا أن الصواب أن المادة التي هي الواقع الخارجي الموضوعي المستقل عنا هو المعطى الأول بمعنى أنه هو الذي يشير فينا الإحساسات، وأن المعرفة تبدأ من هذا الواقع الموضوعي، وهذا الواقع يمكن

معرفته، ولا وجود لمجردات في الخارج لا تقبل المحس،
وفي الختام أقول ما زالت نظرية المعرفة بحاجة إلى
مزيد من الدراسات والبحوث التي تبين جوانبها وتفصل
مسائلها، وتعالج قضاياها، وتظهر آراء الفرق الإسلامية في
مباحثها، وإجراء المقارنات بين جوانب المعرفة عندهم،
وهذا الكتاب ما هو إلا بداية للتوسع في هذا المبحث.

